Los complejos y el inconsciente

Carl G. Jung



Discípulo predilecto de Freud durante un tiempo y fundador más tarde de la escuela psicoanalítica rival de la vienesa, Carl Gustav Jung (1875-1961) se interesó no sólo por la investigación clínica y la práctica terapéutica, sino también por los más variados saberes que pudieran arrojar luz sobre el alma humana, desde la filosofía hasta la antropología y la mitología.

Clásico del pensamiento moderno, «Los complejos y el inconsciente» es la mejor exposición de las ideas y métodos del gran humanista suizo, abarcando su técnica de análisis de los sueños, los arquetipos —estructuras mentales innatas, análogas en el plano psíquico a los instintos biológicos y herencia milenaria del inconsciente colectivo—, la proyección —mediante la que el hombre imprime a los objetos exteriores los rasgos de su propia vida — y, por último, los complejos, heraldos imprevistos de las profundidades inconscientes que se comportan en el espacio consciente como elementos extraños y perturbadores.



Carl Gustav Jung

Los complejos y el inconsciente

ePub r1.2
Rob_Cole 11.04.2016

Título original: *L’homme à la decouverte de son âme*
Carl Gustav Jung, 1944
Traducción: Jesús López Pacheco

Editor digital: Rob_Cole
Primer editor: psilibro (r1.0 a 1.1)
Corrección de erratas: dekisi
ePub base r1.2



Libro primero: Exposición

1. Facetas del alma contemporánea[1]

Mientras que la Edad Media, la Antigüedad e incluso la humanidad entera desde sus primeros balbuceos vivieron en la convicción de un alma sustancial, en la segunda mitad del siglo XIX se asiste al nacimiento de una *psicología* «sin *alma*». Bajo la influencia del materialismo científico, todo lo que no puede verse con los ojos ni aprehenderse con las manos se pone en duda y hasta sospechoso de metafísico, se vuelve comprometedor. Desde ese momento sólo es «científico» y, por consiguiente, admisible, lo que es manifiestamente material o lo que puede ser deducido de causas accesibles para los sentidos. Tal trastrocamiento se había iniciado mucho antes, en una lenta gestación, muy anterior al materialismo. Cuando la era gótica, que se había alzado con un impulso unánime hacia el cielo aunque apoyándose en una base geográfica y en una concepción del mundo estrechamente circunscritas, se derrumbó, quebrantada por la catástrofe espiritual de la Reforma, la ascensión vertical del espíritu europeo se vio frenada por la expansión horizontal de la conciencia moderna. La conciencia no se desarrolló ya en altura, sino que ganó en extensión geográfica e intelectualmente. Fue la época de los grandes descubrimientos y del ensanchamiento empírico de nuestras nociones del mundo. La creencia en la sustancialidad del espíritu cedió, poco a poco, ante una afirmación cada vez más intransigente de la sustancialidad del mundo físico, hasta que, al fin —tras una agonía de casi cuatro siglos—, los representantes más avanzados de la conciencia europea, los pensadores y los sabios, consideraron al espíritu como totalmente dependiente de la materia y de las causas materiales.

Sería un error, sin duda, imputar a la filosofía y a las ciencias naturales una inversión tan total. Siempre hubo numerosos filósofos y hombres de ciencia inteligentes que no dejaron de protestar, gracias a una suprema intuición y con toda la profundidad de su pensamiento, contra esta inversión irracional de las concepciones; pero les era difícil imponerse, perdían popularidad y su resistencia resultaba impotente para vencer la preferencia sentimental y universal que —como una marea de fondo— llevó al orden físico hasta el pináculo. No se crea que transformaciones tan considerables en el seno de la concepción de las cosas pueden ser el fruto de reflexiones racionales; pues ¿existen acaso especulaciones racionales capaces de probar o de negar alternativamente el espíritu o la materia? Estos dos conceptos (cuyo conocimiento cabe esperar de todo contemporáneo culto) no son sino símbolos notables de factores desconocidos, cuya existencia es proclamada o abolida según los humores, los temperamentos individuales y los altibajos del espíritu de la época. Nada impide a la especulación intelectual ver en la psique un fenómeno bioquímico complejo, reduciéndola así, en último término, a un juego de electrones, o, por el contrario, decretar que es vida espiritual la aparente ausencia de toda norma que reina en el centro del átomo.

La metafísica del espíritu, a lo largo del siglo XIX, tuvo que ceder el puesto a una metafísica de la materia; intelectualmente hablando, esto no es más que un giro caprichoso, pero desde el punto de vista psicológico significa una revolución inaudita en la visión del mundo: el más allá toma asiento en este mundo; el fundamento de las cosas, la asignación de los fines, las significaciones últimas, no deben salir de las fronteras empíricas; si damos crédito a la razón ingenua, parece que toda la interioridad oscura se convierte en exterioridad visible, y el valor no obedece ya sino al criterio del supuesto acontecimiento.

Tratar de abordar este trastrocamiento irracional por la vía de la filosofía es ir a un fracaso seguro. Es preferible abstenerse, pues si en nuestros días a alguien se le ocurre deducir la fenomenología intelectual o espiritual de la actividad glandular, puede estar seguro *a priori*, de la estima y de la receptividad de su público; si, por el contrario, alguien quisiera ver en la descomposición atómica de la materia estelar una emanación del espíritu creador del mundo, ese mismo público no haría sino deplorar la anomalía mental del autor. Y, sin embargo, estas dos explicaciones son igualmente lógicas, igualmente metafísicas, igualmente arbitrarias e igualmente simbólicas. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, tan lícito es hacer descender al hombre de la línea animal como a la línea animal del hombre. Pero, como es sabido, este pecado contra el espíritu de la época tuvo para Dacqué penosas consecuencias académicas. No se puede jugar con el espíritu de la época, pues constituye una religión, más aún, una confesión o un credo, cuya irracionalidad no deja nada que desear; tiene, además, la molesta cualidad de querer pasar por el criterio supremo de toda verdad y la pretensión de detentar el privilegio del sentido común.

El *espíritu de la época* escapa a las categorías de la razón humana. Es un *penchant*, una inclinación sentimental que, por motivos inconscientes, actúa con una soberana fuerza de sugestión sobre todos los espíritus débiles y los arrastra. Pensar de una manera diferente a como se piensa hoy en general tiene siempre un aire de ilegitimidad intempestiva, de aguafiestas; es, incluso, algo casi incorrecto, enfermizo y blasfematorio, que no deja de implicar graves peligros sociales para quien nada de forma tan absurda contra corriente. En el pasado era un presupuesto evidente que todo lo que existía debía la vida a la voluntad creadora de un Dios espiritual; el siglo XIX, por su parte, ha dado a luz la verdad, no menos evidente, de la universalidad de las causas materiales. Hoy, no es la fuerza del alma la que se edifica un cuerpo, sino que, al contrario, es la materia la que, por su quimismo, engendra un alma. Este cambio radical haría sonreír si no fuera una de las verdades cardinales del espíritu de la época. Pensar así es popular; y, por tanto, decente, razonable, científico y normal. El espíritu debe ser concebido como un epifenómeno de la materia. Todo contribuye a esta concepción, incluso cuando en lugar de hablar de «espíritu» se dice «psique», y en vez de «materia» «el cerebro», «las hormonas», «los instintos», «las pulsaciones». El espíritu de la época se niega a conceder una sustancialidad propia al alma, ya que, a sus ojos, ello sería una herejía.

Hemos descubierto hoy que nuestros antepasados se abandonaban a una presunción intelectual arbitraria: suponían que el hombre posee un alma sustancial, de naturaleza divina y, por consiguiente, inmortal; que una fuerza propia del alma edifica el cuerpo, mantiene su vida, cura sus males, haciendo el alma capaz de una existencia extra-corporal; que existen espíritus incorpóreos, con los que el alma tiene relaciones, y un mundo espiritual más allá de nuestro mundo empírico, que confiere al alma una ciencia de las cosas espirituales, cuyos orígenes no se podría encontrar en el mundo visible.

Pero nuestra conciencia contemporánea no ha descubierto todavía que es igualmente presuntuoso y fantástico admitir que la materia es, de un modo natural, generadora del alma; que los hombres descienden del mono; que la *Crítica de la razón pura* de Kant ha surgido de una mezcla armoniosa de hambre, amor y voluntad de poder; que las células cerebrales engendran los pensamientos; admitir, en fin, que todo esto obedece a la necesidad de las cosas últimas, y que no podría ser de otro modo.

Pues, ¿qué es en el fondo esta materia todopoderosa? Es, todavía, un Dios creador, pero despojado de su antropomorfismo y vertido, a cambio, en el molde de un concepto universal cuya significación cada cual cree penetrar. Cierto es que la conciencia general ha adquirido una extensión inmensa, pero por desgracia sólo desde el punto de vista del espacio y no del de la duración; si no fuera así, nuestro sentimiento histórico sería mucho más vivaz. Si nuestra conciencia general no fuera puramente efímera, y tuviese al menos un poco de sentido histórico, sabríamos que en la época de la filosofía griega hubo transformaciones análogas de la divinidad, transformaciones que podrían suscitar algunas críticas a propósito de nuestra filosofía contemporánea. Pero el espíritu de la época se opone con violencia a estas reflexiones. La historia, para él, no es más que un arsenal de argumentos utilizables, que permiten, por ejemplo, decir: ya el viejo Aristóteles sabía que…, etcétera.

Semejante situación obliga a que nos preguntemos sinceramente de dónde proviene la inquietante potencia del espíritu de la época. Sin duda alguna, constituye un fenómeno psíquico de importancia primordial, un prejuicio; por tanto, un perjuicio tan esencial en todos los casos, que no podremos llegar al problema del alma sin haber pasado por sus horcas caudinas.

Como decía más arriba, la propensión incoercible a extraer preferentemente principios explicativos en el orden físico corresponde a la extensión horizontal de la conciencia a lo largo de los cuatro últimos siglos. Esta *tendencia horizontal* es una reacción frente a la *verticalidad* exclusiva de la era gótica. Es una manifestación de la psicología de los pueblos que, como tal, se desarrolla siempre al margen de la conciencia individual. Exactamente igual que los primitivos, actuamos primero de forma totalmente inconsciente, no descubriendo el porqué de nuestro acto hasta mucho después de haberlo realizado. Entre tanto, nos contentamos con una multitud de *racionalizaciones* aproximativas. Si tuviéramos conciencia del espíritu de nuestro

tiempo y un mayor sentido histórico, comprenderíamos que si damos preferencia a las explicaciones basadas en el orden físico es porque en el pasado se recurrió de un modo abusivo al espíritu.

Esta toma de conciencia despertaría nuestro sentido crítico. Nos diríamos: es probable que estemos cometiendo ahora el error inverso, que viene a ser, en el fondo, el mismo. Sobrestimamos las causas materiales creyendo haber encontrado así la clave del enigma, mecidos como estamos por la ilusión de conocer mejor la materia que el espíritu «metafísico». Ahora bien, la materia nos es tan desconocida como el espíritu. Nada sabemos de las cosas últimas. Sólo esta confesión nos devuelve el equilibrio.

No negamos por ello la estrecha intrincación del alma y de la psicología del cerebro, de las glándulas y el cuerpo entero; nos asiste siempre la profunda convicción de que los datos de la conciencia están profundamente determinados por nuestras percepciones sensoriales; no dudamos en absoluto de que la herencia inconsciente nos imprime rasgos de carácter inmutables, tanto físicos como psíquicos; estamos indeleblemente marcados por la potencia de los instintos, que obstaculizan, favorecen o influyen de múltiples formas el devenir espiritual. Tenemos que confesar, incluso, que el alma humana, en principio, y cualquiera que sea el aspecto en que se la considere, se presenta, sobre todo en sus causas, sus fines y su sentido, como una copia fiel de todo lo que llamamos materia, empirismo, mundo. Y, finalmente, como remate de estas concesiones, nos preguntamos si el alma no será, a pesar de todo, una creación de segundo orden, una especie de epifenómeno totalmente dependiente del sustrato físico. Todo lo que en nosotros es razón práctica y participación en las cosas del mundo parece confirmarlo, y sólo la duda respecto a la omnipotencia de la materia nos lleva a considerar con una mirada crítica este esquema científico del alma.

Se le ha reprochado ya a esta concepción que asimile lo psíquico a una secreción glandular; los pensamientos no serían sino una secreción cerebral; se trata, en efecto, de una *psicología sin alma*. El alma, en esta concepción, no es un *ens per se*, una entidad que existe por sí misma, sino una simple emanación de los procesos físicos del sustrato. El que estos procesos tengan la calidad de conciencia es un hecho que, en resumidas cuentas, hay que aceptar tal como es, pues, si no fuera así, no se podría hablar de psique; más aún, no se podría hablar de nada, al faltar hasta el propio lenguaje. La conciencia es, pues, la condición *sine qua non* de lo psíquico, es decir, es el alma misma. Por este motivo todas las «psicologías sin alma» modernas son psicologías de la conciencia, excluyendo todo psiquismo inconsciente.

No hay, en efecto, *una*, sino numerosas psicologías modernas. El hecho es curioso: ¿no existe *una* matemática, *una* geología, *una* zoología, *una* botánica, etc? Se cataloga un número tan grande de psicologías modernas que una universidad americana puede publicar cada año un grueso volumen titulado Las *psicologías de 1930*, etc. Yo creo que hay tantas psicologías como filosofías. Pues existe no una,

sino numerosas filosofías. Si hago esta alusión es porque entre la filosofía y la psicología reina una conexión indisoluble, conexión que se debe a la compenetración de sus objetos. En pocas palabras: el objeto de la psicología es el alma; el de la filosofía, el mundo. Hasta hace poco, la psicología constituía una de las partes de la filosofía, pero, como previo Nietzsche, se inicia un desarrollo de la psicología que amenaza con engullir a la filosofía. La semejanza interior de estas dos disciplinas se debe a que ambas consisten en una formación sistemática de opiniones sobre temas que escapan a un dominio total de la experiencia y, por consiguiente, a la trama de la razón empírica. Por ello mismo, ambas estimulan a la razón especulativa que empieza a elaborar concepciones; esta elaboración adquiere proporciones y aspectos de tal diversidad que, tanto en filosofía como en psicología, se necesitan numerosos volúmenes para resumir la multiplicidad de las opiniones. Ninguna de estas dos disciplinas podría subsistir sin la otra; cada una proporciona a la otra, en un intercambio mutuo, tácito y, en general, inconsciente, el principio mismo del que procede.

La convicción moderna de la primacía de lo físico conduce, en último término, a una *psicología sin alma*, es decir, a una psicología en la que lo psíquico no podrá ser sino un efecto bioquímico. No existe, por otra parte, psicología moderna, científica, cuyo sistema explicativo se base únicamente en el espíritu. Nadie se atrevería hoy a fundar una psicología cimentada en la hipótesis de un alma autónoma, independiente del cuerpo. La idea de un espíritu en sí, de un cosmos espiritual que formara un sistema cerrado, postulado necesario para la existencia de almas individuales y separadas, es, al menos entre nosotros, absolutamente impopular. Debo añadir, es cierto, que todavía en 1914, en el curso de una Joint Session de la «Aristotelian Society», de la «Mind Association» y de la «British Psychological Society», asistí en el Bedford College de Londres a una reunión de estudio cuyo tema era: «Las almas individuales, ¿están contenidas en Dios o no?». Si alguien, en Inglaterra, dudara del carácter científico de estas sociedades que reúnen a la *crème* de la intelectualidad inglesa, no sería escuchado por su auditorio. En realidad, yo era uno de los pocos asistentes que sentía extrañeza ante aquel debate en el que se recurría a argumentos dignos del siglo XIII. Este ejemplo demuestra que la idea de un Espíritu autónomo, cuya existencia se postula naturalmente, no está todavía proscrita del intelecto europeo ni petrificada en el estado de fósil medieval.

Este recuerdo podría alentarnos a considerar la posibilidad de una *psicología con alma*, es decir, de una teoría del alma basada en el postulado de un espíritu autónomo. La impopularidad de semejante empresa no debe asustarnos, dado que la hipótesis del Espíritu no es más fantástica que la de la materia. Ignorando por completo el modo mediante el cual lo psíquico es susceptible de derivarse de lo físico, y siendo lo psíquico, sin embargo, un hecho de experiencia innegable, tenemos derecho a invertir, por una vez, las hipótesis y suponer que el alma proviene de un principio espiritual tan inasequible como lo es el origen de la materia en la hipótesis contraria.

Cierto es que semejante psicología no podría ser moderna, ya que se opone a lo que es actual. Por ello, mal que nos pese, tendremos que remontarnos a la doctrina del alma tal como la concebían nuestros antepasados que se alimentaron de esta hipótesis.

Según la vieja concepción, el alma representaba la vida del cuerpo por excelencia, el soplo de vida, una especie de fuerza vital que, durante la gestación, el nacimiento o la procreación, penetraba en el orden físico, espacial, y abandonaba de nuevo el cuerpo moribundo con su último suspiro. El alma en sí, entidad que no participaba del espacio pues era anterior y posterior a la realidad corporal, se encontraba situada al margen de la duración y gozaba prácticamente de la inmortalidad.

Evidentemente, esta concepción, vista desde el ángulo de la psicología científica moderna, es una pura ilusión. Como no pretendemos hacer aquí «metafísica», ni moderna ni antigua, busquemos sin prejuicios lo que hay de empíricamente justificado en esta concepción pasada de moda.

Los nombres que el hombre da a sus experiencias son a menudo muy reveladores. ¿De dónde proviene la palabra *Seele* (alma)? El alemán *Seele* (alma) y el inglés *soul* son en gótico *Saiwala*, en germánico primitivo *saiwalô*, emparentado con el griego *aiolos*, que significa movedizo, abigarrado, tornasolado. La palabra griega *psyché* significa también, como es sabido, mariposa. Por otra parte, *saiwalô*, es un compuesto del viejo eslavo *sila* = fuerza. Estas relaciones aclaran la significación original de la palabra *Seele* (alma): *el alma es una fuerza motriz, una fuerza vital*.

Los nombres latinos *animus* = espíritu y *anima* = alma, son lo mismo que el griego *anemos* = viento. La otra palabra griega que designa al viento, *pneuma*, significa también, como se sabe, espíritu. En gótico, encontramos el mismo término en la forma de *us-anan* = *ausatmen* = expirar, y en latín, *an-helare* = respirar dificultosamente. En el viejo alto alemán *spiritus sanctus* se expresa con *atum*, *Atem* = aliento. En árabe, *rih* = viento, *ruh* = alma, espíritu. El griego *psyché* tiene un parentesco análogo con *psycho* = soplar, *psychos* = fresco, *psychros* = frío y *physa* = fuelle. Estas relaciones muestran claramente que en latín, en griego y en árabe el nombre dado al alma evoca la representación de viento agitado, de «soplo helado de los espíritus».

Paralelamente, los primitivos tienen una visión del alma que le atribuye un cuerpo formado de soplos invisibles.

Fácilmente se comprende que la respiración, que es un signo de vida, sirve para designarla con el mismo derecho que el movimiento o la fuerza creadora de movimiento. Otra concepción primitiva ve al alma como un fuego o una llama, siendo el calor también una característica de la vida. Otra representación curiosa, pero frecuente, identifica el alma y el nombre. El nombre de un individuo sería, según esto, su alma, y de aquí la costumbre de reencarnar en los recién nacidos el alma de los antepasados dándoles los nombres de éstos. Esta concepción equivale a identificar la parte con el todo, el yo consciente con el alma que expresa; frecuentemente, el

alma es confundida también con las profundidades oscuras, con la sombra del individuo; de aquí que pisar la sombra de alguien sea una ofensa mortal. Ésta es la razón de que el mediodía (la hora de los espíritus en el hemisferio sur) sea la hora peligrosa: la disminución de la sombra equivale a una amenaza contra la vida. La sombra expresa lo que los griegos llamaban el *synopados,* ese algo que nos sigue detrás, esa sensación imperceptible y vivaz de una presencia: también se ha llamado sombra al alma de los desaparecidos.

Estas alusiones bastan para demostrar de qué manera la intuición original elaboró la experiencia del alma. Lo psíquico aparecía como una fuente de vida, un *primum movens,* como una presencia sobrenatural pero objetiva. Esto explica que él primitivo pudiera conversar con su alma; ésta tiene una voz, que no es exactamente idéntica a él mismo ni a su conciencia. *Lo psíquico, para la experiencia originaria, no es, como para nosotros, la quintaesencia de lo subjetivo y de lo arbitrario; es algo objetivo, algo que brota de forma espontánea y que tiene en sí mismo su razón de ser*.

Esta concepción, desde un punto de vista empírico, está perfectamente justificada; no sólo al nivel primitivo, sino también en el hombre civilizado, lo psíquico resulta ser algo objetivo, sustraído en gran medida a la arbitrariedad de la conciencia: así, somos incapaces, por ejemplo, de reprimir la mayoría de nuestras emociones, de transformar en buen humor un humor detestable, de provocar o impedir sueños. Hasta el hombre más inteligente del mundo puede ser presa en ciertas ocasiones, de ideas de las que no logra desembarazarse, a despecho de los mayores esfuerzos de voluntad. Nuestra memoria da los saltos más increíbles sin que podamos intervenir más que con nuestra admiración pasiva; nos pasan por la cabeza fantasías que ni hemos buscado ni esperamos. Es cierto que nos halaga ser los dueños en nuestra propia casa. *En realidad, dependemos, en proporciones angustiosas, de un funcionamiento preciso de nuestro psiquismo inconsciente, de sus sobresaltos y de sus fallos ocasionales*. Además, después de estudiar la psicología de los neuróticos, resulta ridículo que haya todavía psicólogos que pongan a la conciencia y a la psique en el mismo plano. Por otra parte, la psicología de los neuróticos, no se diferencia, como es sabido, de la de los individuos considerados normales más que por rasgos insignificantes. Además, ¿quién, en nuestros tiempos, tiene la perfecta seguridad de no ser neurótico? Esta situación de hecho justifica elocuentemente de un modo inmediato y peligroso, la vieja concepción según la cual el alma era una realidad autónoma no sólo objetiva, sino también arbitraria. La suposición que la acompañaba de que esta entidad misteriosa e inquietante es, al mismo tiempo, la fuente de vida, es perfectamente comprensible desde un punto de vista psicológico, pues la experiencia demuestra que el yo, la conciencia, brotan de la vida inconsciente: el niño pequeño presenta una vida psíquica sin conciencia del yo apreciable, y por ello los primeros años de la vida apenas si dejan huellas en la memoria. ¿De dónde surgen todas las ideas buenas y saludables que nos vienen de improviso al espíritu? ¿De dónde surgen el entusiasmo, la inspiración y la sensación de la vida en su plenitud? El primitivo siente en las

profundidades de su alma la fuente de la vida; se siente impresionado hasta las raíces de su ser por la actividad de su alma, generadora de vida; y, por ello, acepta con credulidad todo lo que actúa sobre el alma, los usos mágicos de todo género. Para el primitivo, el alma es, pues, la vida absoluta, que no imagina dominar sino de la que se siente dependiente en todas las relaciones.

La idea de la inmortalidad del alma, por inaudita que nos parezca, no tiene nada de sorprendente para el empirismo primitivo. El alma es, sin duda, algo extraño; no está localizada en el espacio, mientras que todo lo que existe ocupa una cierta extensión. Suponemos con certidumbre que nuestros pensamientos se sitúan en la cabeza; pero si se trata de los sentimientos ya nos mostramos indecisos, pues éstos parecen brotar más de la región del corazón. En cuanto a las sensaciones, están repartidas por el conjunto del cuerpo. Nuestra teoría pretende que la conciencia se asienta en la cabeza. Los indios pueblos, por su parte, me aseguraron que los americanos estaban locos al pensar que las ideas se hallaban en la cabeza, puesto que todo ser razonable piensa con el corazón. Ciertas tribus negras no localizan su psiquismo ni en la cabeza ni en el corazón, sino en el vientre.

A esta incertidumbre de la localización espacial se añade el aspecto inextenso de los estados psíquicos, aspecto inextenso que aumenta a medida que se alejan de la sensación. ¿Qué dimensiones, por ejemplo, se puede atribuir a una idea? ¿Es pequeña, grande, larga, fina, pesada, líquida, recta, circular? Si buscásemos una representación viviente de una entidad con cuatro dimensiones y, no obstante, al margen del espacio, el mejor modelo sería sin duda el pensamiento.

Sin embargo, ¡sería tan fácil todo, si fuera posible negar sencillamente la psique! Mas para ello chocamos con la experiencia, inmediata en grado sumo, de algo existencial, implantado en el seno de nuestro mundo real de tres dimensiones, mensurable y ponderable, y que, desde todos los puntos de vista y en cada uno de sus elementos, es sorprendentemente dispar de esta realidad, no obstante reflejarla. El alma podría ser a la vez un punto matemático y tener la inmensidad de un mundo planetario. ¿Se le puede reprochar algo a la intuición ingenua según la cual una entidad tan paradójica raya en lo divino? Si el alma está al margen del espacio, es incorpórea. Los cuerpos mueren, pero ¿cómo podría aniquilarse lo invisible y lo inextenso? Además, la vida y el alma existen antes que el yo y le sobreviven, como lo atestiguan el sueño y la existencia de los demás, cuando el yo, durante el sueño o en un síncope, no vive. ¿Por qué, ante estos hechos, la intuición primitiva iba a negar que el alma existe al margen del cuerpo? Confieso que no advierto en esta pretendida superstición más absurdidad que en los resultados de las investigaciones sobre la herencia o en los de la psicología de los instintos.

Si se considera que las culturas antiguas, hasta las más primitivas, utilizaron los sueños y las visiones como fuente de conocimiento, se comprende que la vieja concepción haya imputado al alma un saber superior, incluso divino. De hecho, el inconsciente dispone de percepciones subliminales cuyas gama y extensión rozan lo

maravilloso; en el estadio primitivo, los sueños y las visiones, en un justo reconocimiento de este estado de hecho, son mirados como fuentes de informaciones importantes; sobre esta base psicológica se han alzado, desde los tiempos más remotos, poderosas culturas, tales como las culturas india y china, que elaboraron filosófica y prácticamente, hasta en sus menores detalles, la vía del conocimiento interior.

Apreciar la psique inconsciente, valorarla hasta el punto de juzgarla digna de ser una fuente de conocimiento, no es en absoluto tan ilusorio como pretende nuestro racionalismo occidental. Nosotros nos inclinamos a suponer que todo conocimiento viene, en último análisis, del exterior.

Pero hoy sabemos con certeza que el inconsciente posee contenidos que, si pudiéramos hacerlos conscientes, representarían un aumento inmenso de conocimientos. El estudio moderno de los instintos en los animales —por ejemplo, en los insectos— ha aportado un rico acerbo empírico que prueba, cuando menos, que si un ser humano se comportara, llegado el caso, como tal o cual insecto, tendría una línea de conducta infalible. Naturalmente, es imposible probar que los insectos tengan una conciencia de su saber, mas para el sano sentido común *es indudable que estas pulsiones inconscientes forman otras tantas funciones psíquicas*. También el inconsciente humano encierra todas las formas de vida y de funciones heredadas de la línea ancestral, de suerte que en cada niño preexiste una disposición psíquica funcional, adecuada, anterior a la conciencia. En el seno de la vida consciente del adulto, tal función inconsciente instintiva hace sentir constantemente su presencia y su actividad; en ella están ya preformadas todas las funciones de la psique consciente. El inconsciente percibe, tiene intenciones y presentimientos, sentimientos y pensamientos, al igual que el consciente. Nuestra experiencia de la psicopatología y el estudio de la función onírica lo confirman abundantemente. Sólo hay una diferencia esencial entre el funcionamiento consciente y el funcionamiento inconsciente de la psique: el consciente, a pesar de su intensidad y su concentración, es puramente efímero, se acomoda sólo al presente inmediato y a su propia circunstancia; no dispone, por naturaleza, sino de materiales de la experiencia individual, que se extienden apenas a unos pocos decenios. Para el resto de las cosas, su memoria es artificial y se apoya esencialmente en el papel impreso. ¡Qué distinto es el inconsciente! *Ni concentrado ni intenso, sino crepuscular hasta la oscuridad, abarca una extensión inmensa y guarda juntos, de modo paradójico, los elementos más heterogéneos, disponiendo, además, de una masa inconmensurable de percepciones subliminales, del tesoro prodigioso de las estratificaciones depositadas en el trascurso de la vida de los antepasados, quienes, por su sola existencia, contribuyeron a la diferenciación de la especie*. Si el inconsciente pudiera ser personificado, tomaría los rasgos de un ser humano colectivo que viviera al margen de la especificación de los sexos, de la juventud y de la vejez, del nacimiento y de la muerte, dueño de la experiencia humana, casi inmortal de uno o dos millones de años.

Este ser se haría indiscutiblemente por encima de las vicisitudes de los tiempos. El presente no tendría más significación para él que un año cualquiera del centésimo milenio antes de Jesucristo; sería un soñador de sueños seculares y, gracias a su experiencia desmesurada, un oráculo de pronósticos incomparables. Pues habría vivido un número incalculable de veces la vida del individuo, la de la familia, la de las tribus, y la de los pueblos y conocería —como una sensación viva— el ritmo del devenir, del desarrollo y de la decadencia.

Por desgracia, o mejor por fortuna, este ser está soñando; al menos, tal nos parece, como si este inconsciente colectivo no tuviera conciencia propia de sus contenidos; sin embargo, no estamos más seguros de ello que con los insectos. Este ser colectivo no parece ya ser una persona sino más bien una especie de marea infinita, un océano de imágenes y de formas que emergen a la conciencia con ocasión de los sueños o de los estados mentales anormales.

Sería absurdo pretender que este sistema inmenso de experiencias de la psique inconsciente no es más que una ilusión; nuestro cuerpo visible y tangible es, también, un sistema de experiencias por completo comparable, que guarda todavía las huellas de desarrollo que se remontan a las primeras edades; forma indiscutiblemente un conjunto sometido a un fin, la vida, que de otro modo sería imposible. A nadie se le ocurrirá negar todo interés a la anatomía comparada o a la fisiología; el estudio del inconsciente colectivo y su utilización como fuente de conocimiento tampoco puede ser considerado una ilusión.

Desde el punto de vista superficial, el alma nos parece esencialmente el reflejo de procesos exteriores, que serían, no sólo los promotores ocasionales de ella, sino su propio origen primero. Del mismo modo, el inconsciente no parece explicable en principio sino desde el exterior, a partir del consciente. Sabido es que Freud, en su psicología, hizo esta tentativa. Pero sólo hubiera podido tener verdadero éxito si el inconsciente fuera, de hecho, un producto de la existencia individual y del consciente. *Sin embargo, el inconsciente preexiste siempre, al ser disposición funcional heredada de época en época. La conciencia es un brote tardío del alma inconsciente*. Sería absurdo, sin duda, explicar la vida de los antepasados por los epígonos ulteriores; tal es la razón por la que, a mi modo de ver, es erróneo situar al inconsciente en dependencia causal del consciente. Lo contrario es, sin duda, más cierto.

Precisamente este punto de vista opuesto era el de la forma de ver tradicional, especie de vieja psicología que, prescinde del inestimable tesoro de experiencias oscuras ocultas bajo el umbral de la conciencia individual y efímera, no consideró el alma del individuo más que en dependencia de un sistema cósmico espiritual. Para ella no se trataba sólo de una hipótesis, sino la evidencia manifiesta de que este sistema era una entidad dotada de voluntad y de conciencia, y hasta incluso un ser. Y a este ser se le llamó Dios, que se convirtió así en la quintaesencia de toda realidad. Dios era el ser más real, la *prima causa*, sólo mediante la cual podía ser explicada el alma. Esta hipótesis tiene su razón de ser psicológica: calificar de divino, en relación

al hombre, a un ser más o menos inmortal, dotado de una experiencia más o menos eterna, no es totalmente injustificado.

Lo que precede esboza la problemática de una psicología basada, no en el orden físico como principio explicativo, sino en un sistema espiritual cuyo *primum movens* no es ni la materia y sus cualidades, ni un estado energético, sino Dios. Invocando la filosofía moderna de la naturaleza, nos arriesgamos en este punto a la tentación de llamar Dios a la energía o al impulso vital, y de meter así en el mismo saco al espíritu y a la naturaleza. En tanto que semejante empresa quede limitada a las alturas nebulosas de la filosofía especulativa, el peligro no es grande. Pero si queremos operar de igual modo en las esferas inferiores de la experiencia científica, no tardaremos en perdernos en confusiones sin salida, al estar nuestras explicaciones dirigidas a lograr un alcance práctico. En efecto, no pretendemos una psicología de ambiciones únicamente académicas y cuyas explicaciones se queden en la práctica en letra muerta; necesitamos una psicología práctica, verdadera en su ejercicio, es decir, capaz de proporcionar explicaciones confirmadas por sus resultados. En la palestra de la psicoterapia práctica, buscamos resultados viables, ajenos a la elaboración de teorías sin valor e incluso dañinas para el enfermo. Aquí es, a menudo, cuestión de vida o muerte el saber si la explicación debe recurrir a la materia o al espíritu. No olvidemos que, desde el punto de vista naturalista, todo lo que es espíritu es una ilusión, y que, por otra parte, el espíritu frecuentemente tiene que negar y superar un hecho físico inoportuno para afirmar su propia existencia. Si no reconozco más que valores «naturales», minimizaré, entorpeceré o incluso aniquilaré con mi hipótesis física el desarrollo espiritual de mi enfermo. Si, por el contrario, en último análisis lo traspongo todo a las esferas etéreas, desconoceré y violentaré al individuo natural en su legítima existencia física. La mayoría de los suicidios que se producen en el transcurso de un tratamiento psicoterápico provienen de falsas maniobras de esta clase. La energía es Dios o Dios es la energía: esto importa poco, pues el hecho resulta impenetrable en todo conocimiento de causa. En cambio, debo estar al corriente de las posibilidades de explicaciones psicológicas.

El psicólogo moderno no está ya entregado a una u otra de estas actitudes; vacila entre las dos en una alternativa peligrosa, expuesto a la fácil tentación de un oportunismo desprovisto de todo carácter. Aquí está, sin duda alguna, el gran peligro de la *coincidentia oppositorum*, de la liberación del dilema de los contrarios por el intelecto que los supera. ¿Cómo de la equivalencia de dos hipótesis opuestas podría nacer otra cosa que una indecisión oscilante y sin fuerza sobre el vacío? Esta situación pone de relieve la ventaja de un principio explicativo único, que permita tomar un partido netamente definido. Tropezamos aquí indudablemente con un problema muy arduo. Necesitamos una realidad, un fundamento explicativo real sobre el que podamos apoyarnos; y, sin embargo, al psicólogo moderno le es imposible contentarse con el recurso al orden físico, una vez que ha adquirido claramente conciencia de lo que la interpretación espiritualista tiene de justificado.

Pero ya no podrá tampoco adoptar totalmente ésta, pues ello sería prescindir de los motivos de la validez relativa del punto de vista físico. Entonces, ¿a qué carta quedarse? El estudio de este dilema y la búsqueda de su solución me han conducido a las siguientes reflexiones: *el conflicto entre la Naturaleza y el Espíritu no es sino la traducción de la esencia paradójica del alma*; ésta posee un aspecto físico y otro espiritual que parecen contradecirse solo porque, en último análisis, no captamos su esencia. Siempre que el entendimiento humano quiere aprender algo que, en último análisis, no comprende ni puede comprender, para captar algunos aspectos de la cosa debe (si es sincero) someterse a una contradicción y escindir el objeto en sus apariencias opuestas. El conflicto entre el aspecto físico y el aspecto espiritual no hace sino demostrar que lo psíquico es, en el fondo, algo inasible; sin duda alguna, es nuestra única y exclusiva experiencia inmediata. Todo lo que experimento es psíquico; hasta en el caso del dolor físico lo que siento es su transcripción psíquica. Todas las percepciones de mis sentidos que me imponen un mundo de objetos espaciales e impenetrables son imágenes psíquicas que representan mi única experiencia inmediata, dado que estas imágenes son los únicos datos inmediatos de mi conciencia. Mi psique transforma y falsifica la realidad en proporciones tales que es preciso recurrir a expedientes a fin de constatar lo que las cosas son fuera de mí; por ejemplo, que un sonido es una vibración del aire de una cierta frecuencia y que un color es una de las longitudes de onda de la luz.

En el fondo, estamos tan inmersos en nuestras imágenes psíquicas que no podemos penetrar la naturaleza de las cosas que nos son exteriores. Todo lo que llegamos a conocer no está formado más que de materiales psíquicos. La psique es la entidad real en grado sumo, puesto que es la única inmediata. En esta realidad, en la *realidad del psiquismo*, es en la que el psicólogo debe apoyarse. Si queremos ahondar más en esta última noción, pronto veremos que ciertas representaciones o imágenes emanan de un mundo reputado físico, del que nuestro cuerpo forma igualmente parte, mientras que otros provienen, sin que por ello sean menos reales, de una fuente llamada espiritual, aparentemente distinta del mundo físico. Imaginar el coche que deseo comprar o el estado en que se encuentra de momento el alma de mi padre fallecido, irritarme por un obstáculo exterior o por un pensamiento íntimo, forma parte, psíquicamente hablando, de una misma realidad. La única diferencia es que en un caso las representaciones o sentimientos se relacionan con el mundo de las cosas físicas y en el otro con el mundo de las cosas espirituales. Si desplazo mi noción de realidad y la centro en la psique, entonces sólo esta noción está en su puesto y el conflicto entre la Naturaleza y el Espíritu como principios explicativos se resuelve por sí mismo. Naturaleza y Espíritu no son ya en tal caso sino las *designaciones de origen de los contenidos psíquicos* que se concentran en mi conciencia. Cuando una llama me quema, no dudo ni un instante de la realidad del fuego. Pero cuando temo la aparición de un fantasma, me refugio al abrigo del pensamiento de que no es más que una ilusión. Ahora bien, el fuego es la imagen psíquica de un proceso objetivo cuya

naturaleza física, en último análisis, no es desconocida; del mismo modo, mi miedo al fantasma, imagen psíquica de un proceso mental, es tan real como el fuego, y el temor que siento, tan real como el dolor originado por el fuego. La operación mental a la que se reduce, en último término, el miedo al fantasma me es tan desconocida como la naturaleza última de la materia. No se me ocurre explicar la naturaleza del fuego de otro modo que por nociones químicas y físicas; tampoco se me pasa por la cabeza explicar mi miedo al fantasma de otro modo que por factores psíquicos.

El hecho de que sólo la experiencia psíquica sea inmediata y de que, en consecuencia, la única realidad inmediata no pueda ser sino de orden psíquico, explica por qué el hombre primitivo siente los espíritus y las influencias mágicas con la misma concreción que los acontecimientos exteriores. El primitivo no ha dividido todavía su experiencia original en contrastes irreductibles. En su universo, el espíritu y la materia se compenetran y los dioses pueblan los bosques y los campos. Es semejante todavía a un niño recién nacido, envuelto, como la crisálida por su capullo, por los sueños de su alma y por el mundo tal como es realmente, anterior a la desfiguración que le infligen las dificultades de conocimiento de un entendimiento incipiente. De la disgregación del mundo original en Espíritu y Naturaleza, el mundo occidental ha salvado la Naturaleza, en la que cree por temperamento y en la que se ve cada vez más enredado, a través de todas sus tentativas dolorosas y desesperadas de espiritualización.

El mundo oriental, por su parte, ha elegido el espíritu, decretando que la materia no es sino Maya, y se ha entumecido en su sueño en medio de la miseria y de la suciedad asiáticas.

La tierra, sin embargo, es *una*, y así como Oriente y Occidente no han logrado desgarrar a la humanidad *una* en dos mitades adversas, así también la realidad psíquica persiste en su unidad originaria; espera a que la conciencia humana progrese desde la creencia en una mitad y la negación de la otra hacia el reconocimiento de las dos en tanto que elementos constitutivos del alma *única*.

La idea de la realidad psíquica, si se le prestara la atención que merece, constituiría, sin duda, la conquista más importante de lapsicología moderna. Creo que la difusión de esta idea no es más que una cuestión de tiempo. Esta fórmula se impondrá, pues sólo ella permite apreciar las múltiples manifestaciones psíquicas en sus particularidades esenciales. Fuera de esta concepción es inevitable que sea violentada, según el caso, una u otra mitad de lo psíquico. Con esa fórmula adquirimos la posibilidad de hacerle justicia al aspecto de lo psíquico expresado en las supersticiones, la mitología, las religiones y la filosofía. Y, ciertamente, no es cosa de subestimar este aspecto del alma. La verdad sensorial le basta, acaso, a la razón, pero no revela jamás un sentido de la existencia humana que, al conmover y expresar al corazón, implicaría su adhesión. Las fuerzas del corazón son a menudo los factores que en última instancia llevan a la decisión, tanto en el bien como en el mal. Cuando no acuden en ayuda de nuestra razón, ésta queda las más de las veces impotente.

¿Acaso la razón y nuestras buenas intenciones nos han preservado de la guerra mundial o de cualquier otro absurdo catastrófico? ¿Han nacido acaso de la razón las mayores transformaciones espirituales y sociales? ¿Es la razón quien ha presidido la transformación de la vida económica antigua para conferirle la forma que tuvo en la Edad Media, o la expansión casi explosiva de la cultura islámica? Como médico, naturalmente, no me afectan de un modo inmediato estas cuestiones universales; de quien yo debo ocuparme es del enfermo. Hasta el presente era un prejuicio corriente en medicina el afirmar que se podía —que se debía— curar y cuidar la enfermedad en sí; pero en los últimos tiempos voces autorizadas se han alzado acusando de errónea a esta opinión y recomendando el tratamiento no de la enfermedad, sino del individuo. Esta necesidad se nos impone también en el tratamiento de los males psíquicos. Considerar la enfermedad visible no es nada si nuestra mirada no abarca al individuo entero; pues nos hemos visto precisados a admitir que el mal psíquico no consiste en fenómenos localizados, estrechamente circunscritos, sino que, por el contrario, estos fenómenos son otros tantos síntomas de un actitud, profundamente defectuosa en algún aspecto, de la personalidad total. Una verdadera curación no se puede, pues, esperar de un tratamiento que considere sólo los síntomas; sólo se puede esperar del tratamiento de la personalidad total.

Recuerdo, a este respecto, un caso muy instructivo: se trataba de un joven extremadamente inteligente que, habiéndose entregado con interés a un estudio concienzudo de la literatura médica sobre el tema, había realizado un análisis circunstanciado de su neurosis. Me trajo el resultado de sus reflexiones en forma de una monografía notablemente escrita y, por así decirlo, lista para la imprenta. Me rogó que leyera su manuscrito y que le dijera por qué no estaba todavía curado cuando sus conocimientos científicos le decían que debía estarlo. Tras la lectura tuve que confesarle que si a un enfermo le bastara para curarse comprender la estructura causal de su neurosis, desde luego él debería estar incontestablemente libre de sus males. Si no le estaba, ello se debía sin duda a algún error cardinal concerniente a su actitud general respecto a la vida y situado aparentemente al margen de la etología sintomática de su neurosis. No sin sorpresa supe por su anamnesis que solía pasar el invierno en Saint-Moritz o en Niza; le pregunté quién pagaba estas estancias y resultó ser una pobre institutriz que le amaba y que ahorraba a costa de su comida día a día el dinero necesario para las vacaciones del joven. El motivo de su neurosis se hallaba en esta amoralidad, que explicaba, además, la ineficacia de la comprensión científica. En este caso el fallo inicial residía en la actitud moral. El enfermo juzgó mi opinión muy poco científica, ya que la moral no tenía nada que ver con la ciencia. Creía que, en nombre del pensamiento científico, se podía eliminar una inmoralidad que, en el fondo, él mismo no soportaba, y que se podía pretender que no había conflicto, puesto que la mujer que le amaba le daba gustosa aquel dinero. Podemos entregarnos, a este respecto, a todos los raciocinios científicos que queramos, pero ello no impedirá que la mayoría de los seres civilizados no soporten semejante actitud. La

actitud moral es un factor real que el psicólogo debe tener en cuenta si no quiere arriesgarse a las mayores equivocaciones. Lo mismo sucede de hecho con ciertas convicciones religiosas que, racionalmente infundadas, no por ello dejan de representar para ciertas personas una necesidad vital. Estamos, una vez más, ante realidades psíquicas capaces tanto de causar como de curar enfermedades. Cuántas veces he oído a un enfermo exclamar: «¡Si conociera el sentido y el objetivo de mi existencia no tendría que soportar estos trastornos nerviosos!». Poco importa ser rico o pobre, tener familia y situación o no tenerla, pues lo que es preciso es que ello baste para dar un sentido a una vida. Se trata aquí más bien de la necesidad irracional de una vida llamada espiritual que no se encuentra ni en las universidades, ni en las bibliotecas, ni siquiera en las iglesias. No puede aceptar lo que se le ofrece, cosas que hablan al intelecto, sin conmover al corazón. En tal caso, el reconocimiento exacto por el médico del factor espiritual es de una importancia absolutamente vital, importancia que el inconsciente del enfermo subraya al producir, por ejemplo, en los sueños, contenidos cuya naturaleza debe ser calificada, en cuanto a lo esencial, de religiosa. Desconocer el origen espiritual de tales contenidos conduciría a un tratamiento equivocado y a un fracaso.

En efecto, las representaciones espirituales generales son un elemento constitutivo indispensable de la vida psíquica; se hallan en todos los pueblos que gozan de una conciencia ya algo liberada. Por eso, su ausencia parcial o incluso su negación incidental en los pueblos civilizados deben considerarse como un signo dé decadencia.

La psicología, en su desarrollo actual, se preocupa especialmente del condicionamiento físico del alma; en el futuro, la tarea de la psicología será estudiar el condicionamiento espiritual de las operaciones psíquicas. Pero la historia natural del espíritu se encuentra hoy todavía en un estado comparable al de las ciencias naturales del siglo XIII. Estamos apenas comenzando a confrontar experiencias.

Si la psicología moderna puede gloriarse de haber arrancado hasta el último velo que disimulaba la imagen del alma, éste es sin duda el que ocultaba su apariencia biológica a los ojos de los sabios. Podemos comparar la situación actual con el estado en que se encontraba la medicina en el siglo XVI, al iniciarse la anatomía y cuando la fisiología estaba todavía en el limbo. De modo parecido, nosotros no tenemos sino algunas apreciaciones sobre la vida espiritual del alma. Hoy sabemos, es cierto, que se dan en el alma operaciones de metamorfosis condicionadas espiritualmente y que se hallan, entre otras, en la base de las iniciaciones bien conocidas en la psicología de los primitivos o de los estados engendrados por el yoga. Pero todavía no hemos logrado definir las leyes singulares a las que obedecen. Sólo sabemos que la mayoría de las neurosis están relacionadas con una perturbación de estos procesos.

La investigación psicológica no ha logrado librar al rostro del alma de sus velos múltiples, pues ésta es lejana, inabordable y oscura como todos los secretos profundos de la vida. Lo más que podemos hacer es decir lo que ya hemos intentado

y lo que pensamos emprender en el futuro para acercarnos a la solución de este enigma impenetrable.

2. Reconquista de la conciencia[2]

En el dominio psicológico siempre he sentido una extremada dificultad en comunicar a mi auditorio cosas asequibles al gran público. Ya tropezaba con esta dificultad cuando, siendo un joven médico, me encontraba en el asilo de alienados. En efecto, todo psiquiatra descubre, con asombro, que su opinión sobre la salud mental y sus trastornos no es tenida por competente y que la gente común pretende saber mucho más que él sobre esta materia. El enfermo, le dicen, todavía no se sube por las paredes, sabe dónde se encuentra, reconoce a sus parientes, ni siquiera ha olvidado su nombre; no está, pues, seriamente afectado, sino sólo un poco triste o un poco exaltado, y la idea del psiquiatra de que su enfermo padece tal o cual enfermedad no es más que un profundo error.

Esta frecuente constatación se ha extendido ya al dominio psicológico. Aquí las cosas son todavía mucho peor, pues todo el mundo pretende con gran seguridad que la psicología es precisamente lo que él conoce mejor. «Psicología» es siempre para el que acaba de llegar *su* psicología (que él es el *único* en conocer), cualquiera que sea *la* psicología a secas existente. Por instinto, todo hombre supone que su constitución psíquica, por personal que sea, pertenece a la «condición humana» y que cada uno, dentro del conjunto, es semejante a los demás, es decir, a él mismo. El hombre espera esta semejanza de su mujer; la mujer, del hombre; los padres, de los hijos; los hijos, de los padres, etc. Es como si cada uno mantuviera con su mundo interior las relaciones más inmediatas, íntimas y pertinentes, y como si el alma personal representara al alma de toda la humanidad, de suerte que no hubiera obstáculo en conferir, por generalización, un valor universal a lo que se encuentra en sí mismo. El sujeto es presa de un asombro sin límites, se siente entristecido, asustado e incluso exasperado cada vez que esta regla no se confirma manifiestamente, es decir, cada vez que descubre que otro ser es realmente *otro*. Las diversidades psíquicas no despiertan por lo general el interés que se concede a simples curiosidades más o menos atractivas; se las siente más bien como penosas y casi insoportables o incluso como intolerables, falsas y condenables. Un comportamiento que difiere de una manera manifiesta de la norma general y admitida produce el efecto de una perturbación introducida en el orden del mundo; es como un error que debe ser reparado lo antes posible, como una falta que es un deber denunciar y reprimir. Hay incluso, como es sabido, importantes teorías psicológicas cuyo principio supone la similitud en todo lugar y en todo tiempo del alma; hay motivos, pues, para explicarla —cualesquiera que sean las circunstancias— desde un solo punto de vista. La monotonía aplastante, postulada por semejantes teorías, está contradicha por la diversidad individual, que en el dominio psíquico llega a lo infinito. No obstante, prescindiendo de estas variaciones individuales, una de las teorías a las que aludo explica principalmente la fenomenología psíquica por la biología del instinto sexual (Freud), mientras que otra (Adler) se basa en la no menos conocida voluntad de

poder. Esta contradicción conduce a ambas teorías a encerrarse en su principio inicial y a pretender que fuera de ella no hay salvación. Cada una de ellas niega el fundamento de la otra, y uno se pregunta en vano, a primera vista, cuál de las dos es la verdadera. Por mucho que los sostenedores de los dos partidos se esfuercen recíprocamente por ignorarse, su actitud no basta para eliminar la contradicción. La clave del enigma es, sin embargo, de una simplicidad desconcertante: *cada una* de estas dos teorías *tiene razón* en su sentido, al describir una psicología conforme a la de sus partidarios. Es, libremente ilustrada, la célebre frase del Fausto: «Te pareces al espíritu que concibes». Pero volvamos a ese prejuicio, por así decirlo, inexpugnable del sentido común, de que todo en los demás es igual que en uno mismo. Aunque, en general, se concede sin dificultad la diversidad de las almas humanas, no por ello se olvida perpetuamente en la práctica que «el otro» es, en realidad, otro ser, cuyos sentimientos, pensamientos, percepciones y deseos son diferentes de los nuestros. Hay incluso teorías científicas, como hemos visto, que llegan hasta suponer que a todos nos aprieta el zapato en el mismo sitio. Junto a estas querellas intestinas entre concepciones psicológicas (divertidas, en último término), hay *numerosos postulados de igualdad*, plenos de consecuencias sociales y políticas que olvidan, con gran ligereza, la existencia de las almas individuales.

En lugar de irritarme en vano ante semejante estrechez de puntos de vista, me he extrañado de su existencia y me he dedicado a buscar los motivos a los que se puede achacar. Esta manera de considerar el problema me ha conducido a estudiar *la psicología de los pueblos primitivos*. En efecto, desde hacía mucho tiempo me sorprendió ver que lo que inclina las más de las veces al hombre hacia el prejuicio de igualdad de estructura psicológica y de identidad es, en parte, cierta ingenuidad. En la humanidad primitiva este prejuicio se extiende, en efecto, no sólo a todos los hombres, sino también a las cosas de la naturaleza, a los animales, a las plantas, a los ríos, a las montañas, etc. Todo posee algo de psicología humana, hasta los árboles y las piedras, que están dotados de palabra. Y al igual que entre los humanos hay algunos que se apartan manifiestamente de la norma común y que pasarán por ser magos, hechiceros, jefes de clanes o *medicine-men*, así también entre los animales habrá coyotes-médicos, pájaros-médicos, lobos-hechiceros, etc., títulos honoríficos que sólo se confieren a un animal si se comporta de forma inusitada, contraviniendo el prejuicio tácito de la igualdad. Este prejuicio es manifiestamente una supervivencia poderosa de un estado de espíritu primitivo que se basa, en el fondo, en una diferenciación insuficiente de la conciencia individual. La conciencia individual o conciencia del yo es una conquista tardía de la evolución. Su forma original es una simple *conciencia de grupo*, todavía tan rudimentaria en ciertas tribus contemporáneas que ni siquiera se dan un nombre propio que los distinga de las poblaciones vecinas. Así he encontrado en África oriental una pequeña tribu que se llamaba a sí misma «la gente que está aquí». Esta primitiva conciencia del grupo se perpetúa en la *conciencia familiar* moderna; es frecuente encontrar familias en las

que sería difícil caracterizar individualmente a sus miembros de otra forma que mediante su apellido, lo que, por otra parte, no parece afectar mucho a los interesados.

La conciencia del grupo, en el seno de la cual los individuos son perfectamente intercambiables, no representa el peldaño más bajo de la conciencia; testimonia ya, al contrario, cierta diferenciación. El primitivismo más rudimentario posee, sin duda, *una especie de conciencia difusa de las cosas y del universo (Allbewusstsein,)* unida a una inconsciencia total del sujeto sometido a las representaciones. A este nivel *no hay persona actuante*, sino sólo *acontecimientos*.

Cuando doy por descontado que lo que a mí me gusta conviene también a otros, tal suposición constituye una supervivencia notable de la noche originaria de la conciencia, de esa época en la que no existía todavía ninguna diferencia perceptible entre el yo y el tú, y en la que todos los seres pensaban, sentían y querían lo mismo. ¿Sucedía que el vecino no estaba «orientado» paralelamente? Se originaba una turbación. Nada provoca tanto pánico en los primitivos como lo extraordinario, tras lo que captan inmediatamente el peligro hostil. Esta reacción originaria sobrevive asimismo en nosotros: ¡con qué facilidad nos ofendemos si no se comparte nuestra convicción! Nos sentimos heridos cuando a alguien no le parece bello lo que nosotros alabamos por su belleza. Todavía hoy perseguimos a cualquiera que no piense de acuerdo con nuestros pensamientos; seguimos queriendo imponer a los demás las opiniones que deben tener, queriendo convertir a los pobres paganos con objeto de salvarles del infierno, que es —creemos con seguridad— la suerte que les espera; experimentamos incluso un miedo abominable ante la idea de quedarnos solos frente a nuestra convicción.

La igualdad psíquica de los hombres es un postulado tácito, una convención no formulada pero existente que proviene de la inconsciencia originaria del ser. En la humanidad de los orígenes había algo así como un alma colectiva en el lugar de nuestra conciencia individual, que no emergió sino gradualmente en el trascurso del progreso de la evolución. La condición primordial de la existencia de la conciencia individual es su diferenciación respecto a la conciencia de los otros. Así, pues, se podría comparar la génesis de la evolución psíquica con un cohete que estalla ya al final en un haz de estrellas multicolores.

La psicología, en tanto que ciencia empírica, es de fecha muy reciente, Apenas si tiene cincuenta años y está todavía en mantillas. La hipótesis de la igualdad, hasta entonces dominante, impidió su desarrollo más precoz. Por ello se puede apreciar hasta qué punto la diferenciación de la conciencia es de fecha reciente. Apenas acaba de surgir penosamente del sueño originario; está adquiriendo, lenta y torpemente, noción de sí misma. Acunarse en la ilusión de que se ha alcanzado alguna cima sería una locura. Nuestra conciencia contemporánea no es sino un recién nacido que empieza a decir «yo».

Reconocer hasta qué grado increíble las almas humanas son diferentes entre sí fue

una de las experiencias más impresionantes de mi vida. Si la igualdad colectiva no fuera un hecho originario y la fuente primera y la madre de todas las almas individuales, sólo sería una gigantesca ilusión.

Pero, a pesar de toda nuestra conciencia individual, no deja de perpetuarse inquebrantablemente en el seno del *inconsciente colectivo*, comparable a un mar sobre el cual la conciencia del yo navegara cual un navío. Por eso nada o casi nada del mundo psíquico originario ha desaparecido. Al igual que los mares separan los continentes con su inmensidad y los rodean como a islas, así la inconsciencia originaria asalta por todas partes a las conciencias individuales. En el cataclismo de la demencia, el mar originario se lanza en oleadas desencadenadas al asalto de la isla que apenas emerge y la traga. En el trascurso de los trastornos nerviosos, hay diques que se rompen y campos fértiles que son devastados por la inundación. Los neuróticos son, sin excepción, habitantes de las costas, los más expuestos a los peligros del mar. Las llamadas personas normales habitan en el interior de las tierras, en un suelo seco y elevado, al borde de lagos y de ríos apacibles; ninguna marejada, por poderosa que sea, puede alcanzarles, y él mar está tan lejos que llegan a negar su existencia. La identificación con el yo puede ser tan profunda que los lazos que unen a la humanidad se aflojan y los hombres se alzan unos contra otros. Es grande la tendencia a que esto se produzca pues las voluntades individuales no son nunca completamente idénticas. Y, para el egoísmo primitivo, está claramente establecido que no es nunca el «yo» sino siempre otro quien «debe». La conciencia individual está rodeada por los abismos del inconsciente como por un mar amenazador. No está segura ni inspira confianza más que en la apariencia; en realidad, es algo frágil, vacilante sobre su base. En ocasiones, basta simplemente un poderoso afecto para perturbar de la forma más sensible el estado de equilibrio de la conciencia. El lenguaje lo expresa perfectamente: «La cólera me ha puesto fuera de mí», «me ha sacado de quicio», «no se le conocía ya», «se lo llevaban los demonios», «se salió de sus casillas» («*aus der Haut fahren*»), «hay cosas que le ponen a uno loco», «no sabía ya lo que hacía», etc… Todas estas frases corrientes muestran con cuánta facilidad una impresión quebranta la conciencia del yo. Estas perturbaciones causadas por las impresiones no sobrevienen, desgraciadamente, sólo por accesos, sino que pueden revestir un carácter crónico que engendra transformaciones duraderas de la conciencia. Debido a conmociones psíquicas, zonas enteras de nuestra naturaleza pueden hundirse en lo inconsciente y desaparecer de la superficie de la conciencia para años, incluso decenas de años. De ello pueden derivarse transformaciones duraderas del carácter; por eso se dice, y con razón: desde tal o cual acontecimiento «parece otro hombre». Semejantes desventuras no se dan sólo en sujetos que llevan el lastre de una grave herencia o en neuróticos, sino también en personas consideradas normales. Las perturbaciones suscitadas por las conmociones se llaman en lenguaje técnico *fenómenos de disociación*. En el curso de los conflictos psíquicos aparecen fallas de esta naturaleza que amenazan con arruinar la estructura quebrantada de la

conciencia.

El habitante del interior, del mundo normal, que se jacta de no acordarse del mar, no vive tampoco sobre un terreno seguro sino sobre un suelo friable en el que en cualquier momento, por alguna hendidura continental, el mar puede precipitarse poderosamente. El primitivo conoce este peligro por la vida de su tribu y gracias a su psicología propia; son los *perils of the soul*, los peligros del alma, según el término técnico, entre los que cabe distinguir la pretendida *pérdida del alma* y la *posesión*. Ambos son signos de disociación. En el primer caso, el primitivo dice que un alma le ha abandonado, que ha emigrado; en el segundo, que un alma, con gran contrariedad por su parte, ha inmigrado a él. Esta manera de expresar las cosas es, sin duda, un poco insólita, pero designa bastante bien esos síntomas que hoy llamamos fenómenos de disociación o estados esquizoides. Tales fenómenos no son síntomas absolutamente morbosos, y se dan también en las latitudes de lo normal. Son, en este caso, transformaciones del sentimiento general de las cosas, saltos irracionales del temperamento, conmociones imprevisibles, aversiones súbitas, agotamientos psíquicos, etc. Se puede observar incluso fenómenos esquizoides análogos a la posesión del primitivo en el hombre considerado normal. Pues éste no es tampoco invulnerable al demonio de la pasión, ni está al abrigo de la posesión, aunque sólo sea por una fatalidad, por un vicio, por una convicción exacerbada; en resumen, por todo un haz de posibilidades que abren un abismo profundo entre él y los otros, suscitando un doloroso desgarramiento de su alma.

La escisión del alma es, para el primitivo, lo mismo que para nosotros, algo incongruente y enfermizo. Nosotros la denominamos conflicto, nerviosismo, demencia. No fue por error por lo que el relato bíblico de la Creación estableció una armonía plena y entera entre las plantas, los animales, los hombres y Dios en el símbolo del Paraíso, al comienzo de todo devenir psíquico, y por lo que discernió el pecado fatal en ese primer asomo de conciencia: «Seréis como dioses, conocedores del Bien y del Mal». Para el espíritu ingenuo, pecar era necesariamente romper la Ley, la unidad sagrada de la noche originaria hecha de una conciencia vaga, difusa, de las cosas y del universo (*Allbewusstsein*). Era la rebelión satánica del individuo contra la unidad. Era un acto hostil de lo inarmónico contra lo armónico, una ruptura de la alianza universal. Y, por ello, en la maldición divina se dice: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia, y ésta te aplastará la cabeza, y tú la herirás en el talón».

Y, sin embargo, la *conquista de la conciencia* fue el fruto más precioso del Árbol de la Vida, el arma mágica que confirió al hombre su victoria sobre la tierra y que le permitirá —esperémoslo así, por lo menos— una victoria todavía mayor sobre sí mismo.

Conciencia individual significa ruptura y hostilidad. La humanidad ha hecho innumerables veces tanto en su conjunto como en actos aislados, la penosa y vivaz experiencia de ello. En el individuo, el período de disociación es un período de

enfermedad; lo mismo ocurre en la vida de los pueblos. Sería difícil negar que los tiempos actuales no son también una de estas épocas de disociación y de enfermedad. La situación política y social, la dispersión religiosa y filosófica, el arte y la psicología modernas: todo confirma esta opinión. Quienquiera que posea, aunque sólo sea una parcela de sentimiento de responsabilidad humana, ¿puede sentirse a gusto? Con toda sinceridad, es preciso incluso confesar que nadie se siente a gusto en este mundo contemporáneo; el malestar, por otra parte, es creciente. «Crisis» es un término *médico* que designa siempre un momento peligroso de la enfermedad.

El germen del mal disociador cayó sobre el alma humana el día en que nació la conciencia, a la vez bien supremo y fuente de todos los males. Es difícil juzgar el presente inmediato en que vivimos. Pero si nos remontamos en la historia de la enfermedad espiritual de la humanidad, encontramos accesos anteriores que podemos abarcar más fácilmente con la mirada. Una de las crisis más graves fue la enfermedad del mundo romano en el curso de los primeros siglos de la era cristiana. El fenómeno de disociación se reveló por fisuras de una amplitud sin precedente que disgregaban el estado político y social, las convicciones religiosas y filosóficas, así como por una decadencia deplorable de las artes y las ciencias. Reduzcamos a la humanidad de entonces a las proporciones de un solo individuo; tenemos ante nosotros una personalidad desde todos los puntos de vista altamente diferenciada, que en un principio ha conseguido, con una suprema seguridad en sí mismo, extender su poder en derredor de sí, pero que, una vez alcanzado el éxito, se ha dispersado en un gran número de ocupaciones y de intereses diferentes; hasta tal punto y de tal forma que acabó por olvidar su origen, sus tradiciones e incluso sus recuerdos personales y se imaginó que era idéntica a tal o cual cosa, lo que la precipitó en un conflicto irremediable consigo misma. Este conflicto ocasionó finalmente tal estado de debilidad que el mundo circundante, al que anteriormente había yugulado, hizo en ella una irrupción devastadora que apresuró el proceso de descomposición.

El estudio de la naturaleza del alma, al que me he consagrado durante varios decenios, me ha impuesto, como a otros investigadores, el principio de no considerar jamás un hecho psíquico bajo un solo aspecto, sino tener siempre en cuenta también su aspecto contrario. Pues la experiencia, por poco vasta que sea, demuestra que las cosas tienen por lo menos dos caras, y a menudo más. La máxima de Disraeli de no tomar demasiado a la ligera las cosas insignificantes y muy a pecho las cosas importantes es otra expresión de la misma verdad; una tercera versión de ella nos la proporcionaría la hipótesis de que toda manifestación psíquica está compensada interiormente por su contrario o, para recurrir a los proverbios, de que «los extremos se tocan» y de que «no hay mal que por bien no venga».

Así, toda enfermedad que disocia un mundo constituye al mismo tiempo un proceso de curación; en otros términos, es como el punto culminante de una gestación que anuncia los dolores del parto. Un período de agotamiento como el del *Imperium Romanum* es, a la vez, un período de alumbramiento. No es casual que contemos

nuestra era a partir del siglo de César, pues fue entonces cuando se produjo el nacimiento del personaje simbólico de Cristo, venerado por los primeros cristianos como Pez, es decir, como soberano del mes mundial[3] de los peces, y que se convirtió en el espíritu dirigente de una era de dos mil años. Por así decirlo, salió del mar, como el legendario profeta babilónico Oanes, quien también apareció en el momento en que la noche originaria, henchida, estalló engendrando una época del mundo. Es cierto que Cristo dijo: «No he venido para traeros la paz, sino la guerra». Pero lo que disocia también engendra lazos; por eso su enseñanza fue la del amor universal.

Nuestro retroceso en el tiempo nos concede el privilegio de poder contemplar esta imagen histórica con toda la claridad deseable. Pero si hubiéramos sido contemporáneos suyos, con toda probabilidad hubiésemos figurado en el número de los que no se dieron cuenta de nada. Pues sólo un pequeño número de desconocidos tuvo entonces conciencia del Evangelio, de la Buena Nueva, mientras la humanidad tenía su atención ganada por la política, las cuestiones económicas y el deporte. Las esferas religiosas y filosóficas se esforzaban por asimilar los tesoros del espíritu, que, procedentes del Cercano Oriente recién conquistado afluían al mundo romano. Sólo algunos prestaron atención a la semilla que debía engendrar el gran árbol.

La filosofía clásica china conoce dos principios universales contradictorios: Yang, lo claro, y Yin, lo oscuro. Afirma que cuando uno de los principios llega a la culminación de su potencia, el principio contradictorio germina y brota de su seno. Es ésta una expresión particularmente metafórica del principio psicológico de la compensación nacida de la antinomia interior. Cuando una cultura alcanza su apogeo, tarde o temprano llega el término de su disolución. La descomposición —aparentemente insensata y desoladora, en una multiplicidad sin orden ni orientación, capaz de inspirar el disgusto y la desesperanza— contiene en su regazo oscuro el germen de una nueva luz.

Pero volvamos un instante a nuestra tentativa anterior de personificar en un individuo único la historia de la decadencia antigua. He señalado cómo se opera su disociación psicológica y cómo sobrevienen sus fatales accesos de debilidad, que le hacen perder el dominio de las condiciones ambientales y que le convierten finalmente en una víctima de la destrucción. Supongamos ahora que este individuo viene a consultarme. Le haría el siguiente diagnóstico: «Padece usted agotamiento, consecuencia de sus ocupaciones demasiado diversas y de su extraversión desmesurada. La multitud y la complejidad de sus obligaciones comerciales, personales y humanas le han hecho perder la cabeza. Es usted una especie de Ivar Kreuger, que fue un representante característico del espíritu moderno y europeo. Tiene usted que confesar, mi querido amigo, que se encuentra usted en un triste estado».

Esta última confesión es, en la práctica, particularmente importante, pues los enfermos tienen una propensión indudable: la de continuar debatiéndose, de la forma

más perjudicial, trabados por los viejos métodos, que no han hecho sino demostrar su incuria, y agravar así su situación. Esperar no sirve de nada; la pregunta: «¿Qué hacer?» se impone, pues, de un modo inmediato.

Nuestro enfermo es un hombre inteligente; ha probado ya todos los pequeños remedios de la medicina, buenos y malos, y todos los regímenes; ha escuchado todos los consejos de las personas bien intencionadas. Por eso, con él no nos queda sino actuar como Till Eulenspiegel, que se reía a carcajadas cuando la carretera subía y gimoteaba cuando descendía, contrariamente al pretendido sentido común. Pero, como es sabido, bajo su gorro de loco se ocultaba un sabio que durante la subida se alegraba por la bajada que iba a venir. Sabiduría y locura mantienen, por lo demás, una amistad muy peligrosa.

Es preciso que encaminemos a nuestro enfermo hacia esa región en la que nace la unidad, el lazo con lo universal, región en la que sé produce ese nacimiento creador que «entredesgarra a la madre» y que es, en el sentido más profundo, la causa de todas las disociaciones de la superficie. Una cultura *no se disocia, pare*. Un sabio habría podido exclamar en los primeros años de nuestra era, con una seguridad inquebrantable, en esa Roma politizante, capital del mundo, entregada a todas las especulaciones y a la locura de las grandezas, ebria de los juegos del circo: «El germen de una época mundial futura acaba de brotar ya a la sombra de este desorden, semilla del árbol que, gracias a *una* convicción, *una* cultura, *una* lengua, acogerá a los pueblos bajo su ramaje, desde la occidental Tule hasta Polonia y desde el Cabo Norte hasta Sicilia». Pues ello es una ley psicológica.

Mi enfermo, con toda probabilidad, no creerá una palabra de todo ello. Por lo menos, exige experimentarlo él mismo. Y es aquí donde comienzan las dificultades: pues el elemento compensador, la promesa de renovación, brota siempre, como de un modo intencionado, allí donde menos se le supone, allí donde, con toda objetividad, es menos plausible. Supongamos que nuestro enfermo no sea ya la personificación, construida enteramente, de una cultura desaparecida, sino que tengamos ante nosotros a un hombre de nuestra época, de carne y hueso, cuyo destino insigne es ser un representante particularmente típico de la cultura europea moderna; constataremos inmediatamente que nuestra teoría de la compensación no le dice nada que le sirva. El padece, sobre todo, la enfermedad de sabér-a-priori-todo-mejor-que-nadie, de que no existe absolutamente nada que no esté ya clasificado para él de una vez para siempre; en cuanto a su alma, es, en lo esencial, *su* propio descubrimiento, *su* libre albedrío hecho ley, obedeciendo exclusivamente a su razón; sin embargo, cuando se excita, cuando, por ejemplo, padece síntomas psíquicos, estados de ansiedad, obsesiones, etc., se trata, y no puede tratarse de otra cosa, de enfermedades clínicamente constatables, con nombres perfectamente científicos y verosímiles. Lo psíquico, en tanto que experiencia íntima, original e irreductible, es para él letra muerta y no comprende ni la primera palabra de lo que le digo, aun cuando se imagina comprenderlo perfectamente y escriba artículos y libros en los que deplora el

«psicologismo» moderno.

Es inútil, para cualquiera que sea, pretender atacar este estado de ánimo de frente, atrincherado tras murallas inviolables de libros, de periódicos, de opiniones, de instituciones y de profesiones. Entonces, ¿cómo le va a afectar ese germen de renovación unificador, ínfimo, tan ínfimo en su modestia que preferiría exhalar el último suspiro? ¿Hacia dónde encaminaremos a nuestro enfermo para darle una luz, un presentimiento de algo distinto, capaz de contrapesar su mundo trivial, que le tiene ensordecido? Debemos, a menudo con largos rodeos, conducirle a un lugar de su alma, oscuro, ridículo, fútil, aparentemente desprovisto de *toda* trascendencia y de todo valor; llevarle por una vía olvidada mucho tiempo atrás hasta una ilusión ya de muy antiguo plenamente descubierta, y que todo el mundo sabe que no es sino… Ese lugar se llama el *sueño*, esa creación efímera, incierta y grotesca de nuestras noches, y la vía se llama la *comprensión de los sueños*. Indignado, mi enfermo exclama con Fausto: ¡Me molesta toda esta estúpida hechicería! ¿Y tú me prometes que voy a curarme en este caos de locuras? ¿Necesito consejos de una vieja? ¡Desgraciado de mí si no sabes nada mejor[4]! «¿No lo ha probado ya todo? ¿No ha comprobado usted mismo que sus tentativas le devuelven siempre al círculo vicioso de su desorden presente?». Tal será mi punto de partida. «¿Dónde bebería, entonces, una esperanza de renovación si ésta no puede florecer en punto alguno de su mundo?». Mefistófeles, en este punto, disimulando mal su satisfacción, murmura aparte: Pues entonces hay que apelar a la bruja, desfigurando así, según la manera satánica que le es propia, el viejo y «sacrosanto secreto de polichinela» de que el sueño es una visión interior. El sueño es una puerta estrecha, disimulada en lo que el alma tiene de más oscuro y de más íntimo; se abre a esa noche originaria cósmica que preformaba el alma mucho antes de la existencia de la conciencia del yo y que la perpetuará mucho más allá de lo que una conciencia individual haya alcanzado. Pues toda conciencia del yo está dispersa; distingue hechos aislados procediendo por separación, extracción y diferenciación; sólo lo que puede entrar en relación con el yo es percibido. La conciencia del yo, incluso cuando roza las nebulosas más lejanas, no está hecha sino de enclaves muy delimitados. Toda conciencia especifica. Por el sueño, en cambio, penetramos en el ser humano más profundo, más general, más verdadero, más duradero, que se hunde todavía en el claroscuro de la noche originaria, donde era un todo y donde el Todo estaba en él, en el seno de la naturaleza indiferenciada e impersonalizada. De estas profundidades, en que lo universal se unifica, es de donde brota el sueño, aunque revista las apariencias más pueriles, más grotescas, más inmorales. Él es de una ingenuidad florida y de una veracidad que hacen enrojecer de vergüenza a nuestras adulaciones autobiográficas. No tiene nada de extraño, pues, el que, en todas las culturas antiguas, se haya visto en el sueño impresionante, en el «gran sueño», un mensaje de Dios. Debía ser un privilegio de nuestro racionalismo el explicar el sueño y su constitución exclusivamente por los residuos de la vida diurna, es decir, por las migajas del abundante festín de la vida consciente caídas en sus bajos

fondos. ¡Como si estas profundidades oscuras no fueran sino un saco vacío que no contiene jamás sino lo que le cae de arriba! ¿Por qué se suele olvidar siempre que no hay nada grande ni bello en el vasto dominio de la cultura humana que no sea debido primitivamente a una repentina y feliz inspiración? ¿Qué se haría de la humanidad si la fuente de las inspiraciones se secara? Al contrario, el saco sería más bien la conciencia, que no contiene nunca más de lo que llega al espíritu.

Cuando el pensamiento huye de nosotros y le buscamos en vano es cuando apreciamos hasta qué punto dependemos de nuestras inspiraciones. El sueño no es otra cosa que una inspiración que nos viene de esa alma oscura y unificadora. ¿Qué habría de más natural, una vez que nos hemos perdido en los detalles infinitos y en el laberinto de la superficie del mundo, que detenernos en el sueño para buscar en él los puntos de vista capaces de llevarnos de nuevo a la proximidad de los hechos fundamentales de la existencia humana? Pero en este punto tropezamos con los prejuicios más arraigados: «Los sueños son mentira», se dice, no tienen realidad, mienten o no son más que realizaciones de deseos; tales son las excusas alegadas para no tomar a los sueños en serio, lo que sería singularmente incómodo. La audacia presuntuosa de la conciencia gusta del tabicamiento, a despecho de los inconvenientes que suscita; por eso somos tan poco inclinados a conceder cualquier realidad a la verdad del sueño. Hay santos que tienen sueños bastante libertinos. ¿Qué sería de su santidad —que los sitúa tan por encima de la plebe humana— si la obscenidad de los sueños tuviera el menor valor de realidad? Son precisamente los sueños más desagradables los que podrían acercarnos más a la humanidad hecha de nuestra sangre y atemperar con mayor eficacia la arrogancia de la derogación de los instintos. Todo un mundo se saldría de sus goznes sin que jamás la universalidad unificadora del alma oscura se viera parcelada. Al contrario, cuanto más se multiplican y crecen las grietas de la superficie, más se afirma en las profundidades la fuerza del Uno.

Cierto que nadie puede ser persuadido, sin haberla experimentado, de la existencia en el hombre de una actividad psíquica independiente que actúa al margen de la conciencia; esta convicción es tanto más difícil de alcanzar cuanto que se trata de una actividad que tiene lugar, no sólo en mí, sino en cada uno de nosotros. Sin embargo, si se compara la psicología del arte moderno con las conclusiones de la ciencia psicológica y éstas, a su vez, con la mitología y la filosofía de los diferentes pueblos, se reúne pruebas irrefutables de la existencia de ese factor inconsciente colectivo.

Mi enfermo, sin embargo, tan acostumbrado a ver en su alma lo arbitrario que se maneja a discreción, me dirá que no ha advertido nunca que sus manifestaciones psíquicas atestigüen la menor objetividad. Al contrario, según él, llevan la subjetividad al colmo. Yo le responderé: «Entonces, usted puede hacer desaparecer inmediatamente, a voluntad, sus angustias y sus obsesiones. ¡Que los malos humores que hierven en su interior desaparezcan de pronto! Debe bastarle con pronunciar la

palabra mágica».

Naturalmente, en su ingenuidad de hombre moderno, no ha observado que está completamente poseído por sus estados morbosos tanto como podía estarlo un poseso en plena Edad Media. La diferencia no es importante: entonces se hablaba del diablo, hoy se llama neurosis pero la cosa es la misma; es siempre esa experiencia tan vieja como Adán y Eva: un dato psíquico objetivo, extraño, insuperable, ha penetrado, como un bloque inconmovible, en el seno de nuestro dominio arbitrario. Nos ocurre la misma desventura que al Proctofantasmista en el Fausto:

¡Seguís estando ahí! ¡Vamos, es inaudito!
¡Desapareced ya! ¡Ya hemos alumbrado!
A este montón de diablos no les importan las reglas,
por sensatos que seamos, siempre hay duendes en el castillo.

Si nuestro enfermo es asequible a esta lógica, se ha dado un gran paso adelante. La vía que lleva a la experiencia íntima del alma está libre. Pero todavía no es practicable, pues surge ahora un nuevo prejuicio: suponiendo que se haga la experiencia de una potencia psíquica refractaria a nuestro buen placer arbitrario, de un elemento llamado *psiquismo objetivo*, no hay que ver todavía en ello más que un dato puramente psicológico, de una insuficiencia por completo humana, indeterminable y desordenada.

Es inaudito ver hasta qué punto los hombres se aferran a sus propias palabras; siempre se imaginan que detrás de cada una de ellas se oculta una realidad. ¡Como si se hubiera asestado un duro golpe al diablo por haberle llamado ahora neurosis! Esta confianza pueril y conmovedora es todavía una supervivencia de los buenos viejos tiempos en que se operaba con gran apoyo de fórmulas mágicas. Lo que actúa bajo el nombre de diablo o de neurosis no es en absoluto influido por el nombre que se le aplica. Pues no sabemos lo que es la psique; al inconsciente le llamamos así porque lo que él es nos es inconsciente. Sabemos tan poco lo que es la psique como el físico lo que es la materia. Sobre este tema no hay más que teorías, es decir, representaciones, en una palabra, imágenes. Durante un tiempo, se las supone conformes con lo que representan, pero luego sobreviene un nuevo descubrimiento que derriba la concepción anterior. La materia ¿se ve afectada por ello o disminuida su realidad? No sabemos en absoluto con qué nos enfrentamos al tropezar con ese factor singular de perturbación al que designamos científicamente con el nombre de *inconsciente* o de *psiquismo objetivo*. Se ha querido ver en él —con una apariencia de justificación— instinto sexual o voluntad de poder. Esto es dejar aparte la significación específica de la cosa. Pues ¿qué es lo que hay detrás de esos instintos, que no son, desde luego, el objeto del mundo, sino sólo delimitaciones de la razón? El campo queda abierto para todas las interpretaciones. Se puede concebir también el inconsciente como una manifestación del instinto vital mismo y relacionar la fuerza creadora y conservadora

de la vida con las nociones bergsonianas de «impulso vital» o de «duración creadora». Otro paralelo posible sería la voluntad según Schopenhauer. Conozco personas que han sentido el poder ajeno en el seno de su propia alma como una manifestación divina; y ello por la excelente razón de que esta vía les ha permitido acceder a la experiencia religiosa y a su comprensión.

Gustosamente confieso que comprendo sin reticencia la desilusión de mi enfermo o de mi público cuando, en medio de la confusión del espíritu moderno, llamo su atención, ¡oh paradoja!, sobre el sueño como fuente de informaciones. Nada más natural que encontrar, en principio, semejante indicación de un ridículo total. ¿A qué puede aspirar el sueño, el fenómeno más subjetivo que exista y abocado a la nada, sobre todo en un mundo desbordante de realidades que nos encadenan? A las realidades hay que oponerles otras realidades igualmente palpables, y no sueños subjetivos, que sólo sirven para turbar el descanso y estropear el humor. Sin duda, con sueños no se construyen edificios, no se pagan los impuestos, no se ganan batallas ni se supera la crisis mundial. Tal es la razón de que mi enfermo y muchas personas esperan todavía que yo les diga cómo se puede dominar la situación insostenible y cuáles son los medios apropiados para ello. Pero aquí está precisamente nuestra desgracia: todos los medios que parecen practicables han sido ya preconizados sin éxito, o bien consisten en deseos imaginarios prácticamente irrealizables. Estos medios fueron siempre elegidos en función de la situación presente. Si alguien, por ejemplo, ve que su negocio entra en una fase peligrosa, es natural que busque, entre todos los medios para sacar a flote un negocio, el que le parezca que tiene las mayores posibilidades de éxito. Pero ¿qué hacer cuando se han agotado todos los medios razonables y éstos, contra todo lo que se esperaba, no han hecho sino empeorar la situación? En este caso, es preciso interrumpir lo antes posible la utilización de los pretendidos «buenos medios».

Mi enfermo —y quizá toda nuestra época— está en esta situación; me pregunta angustiado: «¿Qué hago?»; y yo debo responderle: «Yo no lo sé mejor que usted». «Entonces, ¿no hay esperanzas?». Y yo responderé: «La humanidad, en el trascurso de los tiempos, se ha metido innumerables veces en callejones parecidos de los que nadie veía salida, pues todo el mundo estaba ocupado, dentro de su situación personal, en encontrar sabios planes. Nadie tenía el valor de confesar que el fracaso era general. Y, sin embargo, de pronto, de una forma inesperada, la pesada máquina empezaba de nuevo a funcionar, de suerte que es siempre la misma vieja humanidad la que continúa existiendo, a pesar de sus transformaciones».

Cuando consideramos la historia de la humanidad sólo distinguimos la capa más superficial de los acontecimientos, enturbiada, además, por el espejo deformante de la tradición. Lo que ha ocurrido *en el fondo* escapa incluso a la mirada más escrutadora del historiador, pues la propia marcha de la historia está profundamente oculta, al ser vivida por todos y estar enmascarada a la mirada de cada cual. Está hecha de vida psíquica y de experiencias privadas y subjetivas en grado máximo. Las guerras, las

dinastías, las transformaciones sociales, las conquistas y las religiones, no son sino los síntomas más superficiales de una actitud espiritual fundamental y secreta del individuo, actitud de la que él mismo no tiene conciencia y que, luego, escapa al historiador; quizá son los creadores de religiones los más reveladores en este sentido. Los grandes acontecimientos de la historia del mundo son, en el fondo, de una profunda insignificancia. En último análisis, sólo la vida subjetiva del individuo es esencial. Es ésta sólo la que hace la historia; es en ella donde se producen primero todas las grandes transformaciones; la historia entera y el futuro del mundo resultan, en definitiva, de la suma colosal de estas fuentes ocultas e individuales. Somos, en lo que nuestra vida tiene de más privado y de más subjetivo, no sólo las víctimas, sino también los artesanos de nuestro tiempo. Nuestro tiempo somos nosotros.

Cuando yo aconsejo a mi enfermo: «Preste atención a sus sueños», es como si le dijera: «Vuelva a lo que hay de más subjetivo en usted, a la fuente de su existencia y de su vida, a ese punto en el que usted participa, sin saberlo, en la historia del mundo. El obstáculo, de apariencia insuperable, con el que usted choca debe ser, en efecto, una dificultad insoluble, para que usted continué consumiéndose en busca de remedios cuya ineficacia está demostrada de antemano. Sus sueños son la expresión de su naturaleza subjetiva; por eso pueden revelarle el fallo de una actitud que le ha conducido a un callejón sin salida».

En efecto, los sueños son productos del alma inconsciente, son espontáneos, sin predeterminación, sustraídos a la arbitrariedad de la conciencia. Son pura naturaleza y, por tanto, de una verdad natural y sin disfraz; ésta es la razón de que gocen de un privilegio sin igual para restituirnos una actitud conforme con la naturaleza fundamental del hombre, si nuestra conciencia se ha alejado de su base y se ha quedado atascada en algún atolladero o en alguna imposibilidad.

Meditar sobre los propios sueños es *volver a uno mismo*. En el curso de estas reflexiones, la conciencia del yo no medita sólo sobre ella; se detiene en los datos objetivos del sueño como sobre una comunicación o un mensaje procedente del alma inconsciente y única de la humanidad. Se medita sobre el sí *mismo* y no sobre el *yo*, sobre ese sí mismo extraño que nos es esencial, que constituye nuestro pedestal y que, en el pasado, engendró el yo; se nos ha vuelto extraño, pues nos lo hemos alienado al seguir la rutina de nuestra conciencia.

Si se admite, generalizando, la idea de que los sueños no son invenciones de nuestra arbitrariedad sino un producto natural de la actividad inconsciente del alma, los sueños reales no desautorizarán tampoco el deseo de ver en ellos un mensaje de alcance desconocido para nosotros. La interpretación de los sueños es una de las disciplinas de la hechicería, y forma parte, como tal, de las artes malditas perseguidas por la Iglesia. Aunque nosotros, hombres del siglo XX, tengamos a este respecto una mayor libertad de espíritu, la idea de interpretar los sueños sigue estando tan censurada por el prejuicio histórico que tropezamos con ciertas dificultades para familiarizarnos con ella. ¿Existe, por lo demás —tendremos que preguntarnos—, un

método de interpretación en el que se pueda confiar? ¿Podemos abandonarnos a las primeras especulaciones que se nos ocurran? Comparto sin reservas estos escrúpulos y estoy convencido incluso de que no existe ningún método de interpretación terminantemente puesto a prueba.

Por otra parte, no hay certeza absoluta en la interpretación de los hechos naturales sino dentro de unos límites muy estrechos, a saber, en la medida en que las conclusiones no superen a las premisas, es decir, en que no se encuentre en las cosas más de lo que se ha introducido en ellas. Toda nuestra interpretación de la naturaleza es temeraria. Los métodos no se desarrollan sino mucho tiempo después del trabajo de los pioneros. Como es sabido, Freud escribió un libro sobre *La interpretación de los sueños*, pero su trabajo pone de relieve lo que acabamos de decir: jamás aclara sino aquello que, según sus teorías, es susceptible de figurar en el sueño. Esta concepción no está, naturalmente, en ningún aspecto, a la altura de la libertad exuberante de la vida onírica, y, por consiguiente, oscurece más que aclara el sentido del sueño. Cuando nos hemos hecho una idea de la variabilidad infinita de los sueños, difícilmente se puede pensar, por otra parte, que pueda existir alguna vez un método en este dominio, es decir, un camino a seguir, técnicamente prescrito, capaz de conducir a un resultado infalible. Por lo demás, no es malo que falte este método; pues, si existiera, perjudicaría al sentido del sueño; limitado *a priori*, éste perdería precisamente esa virtud, esa aptitud de revelar un punto de vista nuevo que le hace tan precioso en psicología.

Lo mejor que se puede hacer es tratar al sueño como a un objeto totalmente desconocido; se le examina en todas sus facetas, se le toma, en cierto modo, en la mano y se le sopesa, se le lleva con uno mismo, se deja volar su imaginación, se le confía a otras personas. Los primitivos cuentan siempre, si es posible ante la tribu reunida, los sueños que les han impresionado; este uso estaba todavía acreditado al final de la antigüedad, pues todos los antiguos conceden al sueño una significación venerable. Este acto provoca una multitud de incidentes en el espíritu del soñador y le lleva ya a la periferia del sentido del sueño. El descubrimiento de tal sentido es —si así puede decirse— algo esencialmente arbitrario; pues es aquí, en su desciframiento, donde comienza la temeridad. Según su experiencia propia, su temperamento y su gusto, se asignará al sentido del sueño fronteras más o menos amplias. Algunos se contentarán con poco; para otros, nada será suficiente. También el sentido, es decir, el resultado de la interpretación del sueño, dependerá en grado elevado de la intención del exégeta, de su previsión o de sus exigencias. La *significación* encontrada estará siempre involuntariamente orientada según ciertas premisas; de la honradez y de la conciencia empleadas por el investigador en la interpretación del sueño dependerán la posible ganancia que puede obtener de ella o el encadenamiento más profundo todavía a los errores que comete. Por lo que se refiere a las premisas, podemos basarnos con certeza en el hecho de que el sueño no es una invención ociosa de la conciencia, sino una aparición natural y espontánea; este hecho no sería alterado en

nada si se confirmase después que, al pasar a la conciencia, los sueños sufren ciertas transformaciones. Si tales transformaciones se producen, son tan rápidas y tan automáticas que apenas si son perceptibles. Tenemos, pues toda la libertad para considerarlas como dependientes de la función natural del sueño. Con igual certeza podemos suponer que los sueños emanan esencialmente de nuestra naturaleza inconsciente; son, por lo menos, síntomas de ella, que permiten, por inferencia, presentir su complexión. Por ello, los sueños son los instrumentos más adecuados para el estudio de la esencia misma del hombre.

Es preciso guardarse, en el trascurso del trabajo de interpretación, de un fárrago de prejuicios y de supersticiones; ante todo, de la idea de que las personas presentadas por el sueño sólo encarnan a esas mismas personas en la vida real. Pues no hay que olvidar jamás que se sueña, ante todo y casi exclusivamente, sobre uno mismo y a través de uno mismo. (Hay, para las excepciones, ciertas normas precisas que no me interesa citar aquí). Si aceptamos esta verdad, en seguida se nos presentan problemas de gran interés. Recuerdo dos casos especialmente instructivos: en el primero, el sujeto soñaba con un vagabundo borracho, tumbado en plena calle; en el otro, con una prostituta borracha que se revolcaba en un basurero. El primer caso era el de un teólogo; el segundo, el de una dama distinguida de la alta sociedad, y ambos se rebelaban y ofendían ante la idea de que se sueña sobre uno mismo y a través de uno mismo: no estaban en absoluto dispuestos a confesárselo. Les aconsejé con benevolencia que se concedieran una hora de meditación y buscaran con aplicación y recogimiento en qué aspecto y de qué forma ellos no valían apenas más que aquel hermano borracho en la calle y aquella hermana prostituta en el basurero. A menudo un golpe de efecto semejante se desencadena el proceso sutil del conocimiento de sí mismo. El «otro» con quien soñamos no es ni nuestro amigo, ni nuestro vecino; es el otro en nosotros, del que decimos con predilección: «¡Oh Dios, te doy las gracias por no haberme hecho como a ése!». Sin duda, el sueño, ese brote de la naturaleza, ignora las intenciones moralizadoras, pero expresa aquí la vieja ley, bien conocida, según la cual los árboles no crecen hacia el cielo, sino hunden en el suelo sus poderosas raíces.

Si tenemos presente en nuestro espíritu que el inconsciente encierra con profusión todo lo que le falta al consciente, y, por tanto, que el inconsciente tiene una tendencia compensadora, podremos intentar sacar deducciones de un sueño, con tal de que no brote de capas psíquicas demasiado profundas. Si, por el contrario, es así, el sueño contendrá por regla general lo que se llama *temas mitológicos*, es decir, asociaciones de imágenes y de representaciones comparables a las que hay en la mitología de su propio pueblo o de los pueblos extranjeros. En este caso, el sueño contiene un *sentido colectivo*, es decir, un sentido general, humano.

Pero esto no está en contradicción con la observación hecha más arriba de que soñamos siempre sobre nosotros mismos y a través del prisma de nuestra individualidad una y única. Aunque seamos seres individuales, nuestra individualidad no por ello deja de estar incrustada en la condición humana. Un sueño con

significación colectiva será, pues, en primer lugar, válido para el que lo ha soñado, pero expresará, al mismo tiempo, que la problemática momentánea del sujeto es compartida también por muchos de sus contemporáneos. Semejantes constataciones son, a menudo, de una gran importancia práctica, *pues son numerosos los seres que, en su vida íntima, se sienten aislados del resto de la humanidad*, prisioneros del espejismo de que los dilemas que les agobian sólo les afectan a ellos entre todos los hombres. O bien se trata de sujetos exageradamente modestos que, «en el sentimiento agudo de su nada», han mantenido su actividad social por debajo de su nivel posible. Por otra parte, todo problema particular está en relación, de alguna manera, con los problemas de la época, lo que explica que, por así decirlo, toda dificultad subjetiva pueda ser considerada en función de la situación general de la humanidad. En la práctica, sin embargo, esto no es admisible más que si el sueño utiliza verdaderamente una simbólica mitológica, es decir, colectiva.

Los primitivos llaman a estos sueños los «grandes» sueños. Los primitivos del África Oriental que yo he estudiado, suponían que los «grandes» sueños no eran soñados sino por «grandes» personajes, es decir, por los hechiceros y los jefes. Nada hace pensar que esto, al nivel primitivo, no sea cierto. Entre nosotros, estos sueños se dan también en seres sencillos, en particular en aquéllos que se confinan en una estrechez mental impuesta. Es inútil decir que el estudio de uno de estos grandes sueños exige, para llegar a un resultado satisfactorio, mucho más que las solas conjeturas de una intuición más o menos adivinatoria. Son indispensables conocimientos extensos, que no deberían faltar a ningún especialista. Los conocimientos solos, sin embargo, no bastan; no deben ser en absoluto recuerdos momificados, sino, por el contrario, deben conservar en quien los maneja el sabor de la experiencia viva. ¿Qué significarán, por ejemplo, los conocimientos filosóficos en el cerebro de un hombre que no es filósofo de corazón? Quienquiera que desee interpretar un sueño debe poseer una envergadura personal comparable a la del sueño, pues, y esto de modo absoluto, jamás se reconoce en nada más de lo que se es.

El arte de la interpretación de los sueños no se aprende en los libros; los métodos y las reglas no son buenas más que para quien es capaz de pasarse sin ellos. Sólo dispone de la facultad real de interpretación quien tiene la gracia del saber y de la comprensión viva, quien, siendo comprensivo, tiene este don graciosamente. Quien no se conoce a sí mismo no puede pretender conocer a los demás. Y en cada uno de nosotros duerme un extraño de rostro desconocido, que habla con nosotros por medio del sueño y nos hace saber cuan diferentes son la visión que tiene de nosotros y aquélla en la que nos complacemos. Por eso, cuando nos debatimos en una situación con dificultades insolubles, es el otro, el extraño en nosotros, quien puede, llegada la ocasión, abrirnos los ojos y difundir las únicas claridades capaces de transformar de arriba abajo nuestra actitud, esa actitud que nos ha llevado hasta la situación inextricable y que ha fallado.

A medida que, a lo largo de los años, me consagraba a estos problemas, más se

iba afirmando en mí la impresión de que nuestra educación moderna es de una unilateralidad enfermiza. Desde luego, es juicioso abrir los ojos y los oídos de la juventud a las perspectivas del vasto mundo, pero es locura creer que de esta forma se ha preparado suficientemente a los jóvenes para la vida. Tal educación permite exactamente a los jóvenes una aceptación exterior a las realidades del mundo; pero nadie piensa en una adaptación al sí *mismo*, a las potencias del alma cuya omnipotencia supera con mucho a todas las grandes potencias que pueda ocultar el mundo exterior. Existe aún, es cierto, un sistema de educación; proviene, en parte, de la antigüedad y, en parte, de los comienzos de la Edad Media. Se llama Iglesia cristiana. Sin embargo, no se puede negar que el cristianismo —en el curso de los dos últimos siglos, al igual que el confucianismo y el budismo en China— ha perdido gran parte de su eficacia educativa. Responsable de ello no es la perversidad de los hombres, sino la evolución espiritual progresiva y general, cuyo primer síntoma fue la Reforma, que quebrantó la autoridad educativa e inició el proceso de demolición del principio de autoridad. La inevitable consecuencia fue un aumento de la importancia del individuo, que se ha expresado con la máxima fuerza en los ideales modernos de humanidad, de bienestar social y de igualdad democrática. La tendencia expresamente individualista de la última fase de nuestro desarrollo tiene por consecuencia un *reflujo compensador hacia el hombre colectivo*, cuya afirmación autoritaria constituye en la actualidad el centro de gravedad de las masas. No es de extrañar, pues, que reine actualmente una atmósfera de catástrofe, como si se hubiera desencadenado una avalancha que nadie podrá ya contener. El hombre, elemento anónimo de una masa, amenaza con ahogar, con tragarse al individuo, al ser humano tomado aparte, sobre cuya responsabilidad reposa, sin embargo, toda la obra edificada por mano humana. La masa, como tal, es siempre anónima e irresponsable. Los llamados jefes son los síntomas inevitables de todo movimiento de masa. Los verdaderos jefes de la humanidad, sin embargo, son siempre aquellos que, meditando sobre sí mismos, aligeran al menos de su propio peso el peso de la masa, manteniéndose conscientemente alejados de la inercia natural y ciega, inherente a toda masa en movimiento.

Pero ¿quién es capaz de resistir a esta potencia de atracción abrumadora, en cuya corriente cada cual se agarra a su vecino y se arrastran unos a otros? Sólo puede resistir aquél que no se acantona en el exterior, sino que se apoya en su mundo interior y posee en él un puerto seguro.

Estrecha y oculta es la puerta que se abre al interior, innumerables los prejuicios, las prevenciones, las opiniones, los temores que impiden el acceso a ella. Lo que se espera son grandes programas políticos y económicos, precisamente lo que siempre ha hecho atascarse a los pueblos. Por eso, hablar de las puertas ocultas del sueño y del mundo interior suena tan grotesco. ¿Qué puede esperar este idealismo nebuloso frente a un programa económico gigantesco, frente a los problemas —los pretendidos problemas— de la realidad? Yo no me dirijo a las naciones; hablo a algunos hombres,

a un pequeño grupo en cuyo seno se sabe perfectamente que las realidades de nuestra cultura no nos han caído del cielo, sino que son, en último término, obra de unos cuantos hombres extraordinarios. Si esa gran cosa que es la cultura va de mal en peor, ello depende simplemente de que los hombres tomados uno a uno van de mal en peor, de que yo voy de mal en peor. Razonablemente, tendré que empezar por rehacerme yo mismo. Pero como la autoridad ya no tiene instancia suprema y, así enucleada, ya no es un freno para el individuo, necesito un conocimiento y un reconocimiento de las bases más específicas y más íntimas de mi ser subjetivo, con objeto de edificar sobre los datos eternos del alma humana.

Si hasta ahora he hablado principalmente del sueño, ha sido porque quería citar simplemente uno de los puntos de partida, el más próximo y conocido, de la experiencia interior. Además del sueño, hay muchos otros de los que no puedo hablar aquí. Pues la exploración de las profundidades del alma aclara muchas cosas que en la superficie apenas si nos atrevemos a imaginar. No es extraño que, a veces, se descubra en ellas la más poderosa y espontánea de todas las actividades espirituales, a saber, la actividad religiosa del espíritu. Pues ésta se halla mucho más profundamente arraigada en el hombre moderno que la sexualidad o la adaptación social. Así, conozco a personas para quienes el encuentro interior con la potencia extraña representa una experiencia a la que atribuyen el nombre de «Dios». También «Dios», tomado en este sentido, es una *teoría*, una concepción, una imagen que el espíritu humano crea, en su insuficiencia, para expresar la experiencia íntima de algo impensable e indecible. La experiencia viva es la única realidad, el único elemento indiscutible. Pues las imágenes pueden ser manchadas y desgarradas.

Los nombres y las palabras son vestiduras muy pobres para nuestras experiencias, pero, al menos, hacen presentir su naturaleza. El que hoy se llame al diablo neurosis, indica que esta experiencia demoníaca es sentida como *enfermedad*, rasgo característico de nuestra época; el que se le llame represión de la sexualidad o instinto de poder, demuestra que estos impulsos fundamentales se encuentran en ella seriamente perturbados. El que se llame a las experiencias íntimas Dios, es que se desea destacar la significación universal y la profundidad infinita de las que se ha oído el eco en uno mismo. Viendo las cosas con una mirada lúcida, es esta última designación la que, por la lejanía de lo desconocido, resulta más prudente y, al mismo tiempo, más modesta, pues es ella la que deja a la experiencia íntima el juego más amplio, sin encerrarle en absoluto en la forma reducida de cualquier esquema conceptual. A menos que, naturalmente, no se le ocurra a alguien la extraña idea de pretender saber con precisión lo que es Dios.

Desígnese a la parte más honda del alma con el nombre que se quiera; no por ello la existencia y la naturaleza misma de la conciencia quedan de modo inaudito bajo su dominio, y en una medida tanto mayor cuanto más suceda esto sin saberlo nosotros. El profano, es cierto, difícilmente puede discernir hasta qué punto está influido en todas sus tendencias, sus humores, sus decisiones, por los datos oscuros de su alma,

potencias peligrosas o saludables que forjan su destino. Nuestra conciencia intelectual es como un actor que hubiera olvidado que está interpretando a un personaje. Cuando la representación acaba, debe poder volver a su realidad subjetiva, pues no podría continuar viviendo el personaje de Julio César o de Otelo; debe volver a su propio temperamento, expulsado mediante un artificio momentáneo de su conciencia. Debe saber de nuevo que no era más que un personaje en un escenario, que se ha representado una obra de Shakespeare, que existe un director de escena y un empresario, cuyas opiniones, antes y después de la representación, determinan la lluvia y el buen tiempo.

Libro segundo: Los complejos

3. Funciones y estructuras del consciente y del inconsciente

1[5]

La psicología no es magia negra; es una ciencia: la ciencia de la conciencia y de sus datos; es, también, la ciencia del inconsciente, pero sólo en segundo lugar, pues el inconsciente no es directamente asequible, precisamente porque es inconsciente. Es cierto que hay personas que no temen afirmar: «El inconsciente carece de secretos para mí; le conozco como a la palma de mi mano». Yo les respondo: «Usted quizá ha recorrido todo su consciente, pero su inconsciente lo desconoce completamente, pues el inconsciente es en verdad inconsciente; es, precisamente, aquello de lo que no estamos informados». No olvidemos este preámbulo; pues el término de «inconsciente» se utiliza con despreocupación, hablando, por ejemplo, de datos inconscientes, de ideas, imágenes, fantasías inconscientes, etc. Es ésta una deplorable costumbre verbal. Cada corporación, como sabemos, tiene sus abreviaturas, su jerga. No se me reproche, pues, si llego a hablarles de una representación imaginativa inconsciente. Con todo rigor habría que decir *una representación imaginativa que ha sido inconsciente*; pues el inconsciente deposita en las playas de la conciencia una multitud de aportaciones, y cuando se les llama «inconscientes», no se hace sino designar su origen. Todo aquello de lo que somos conscientes es, naturalmente, asociado al yo por intermedio de la conciencia. El inconsciente, en cambio, no nos es directamente asequible; es preciso recurrir a métodos especiales que transfieren a la conciencia los contenidos inconscientes. La psique inconsciente es de una naturaleza enteramente desconocida; sus productos son expresados siempre por la conciencia en términos de conciencia, esto es todo lo que podemos hacer; no podemos pasar de aquí y debemos tener siempre presentes estas circunstancias en nuestra mente como último criterio de nuestro juicio, cuando tratemos de inferir, de la calidad particular de los productos del inconsciente, la naturaleza de aquello de lo que deben haber salido.

Cuando nos preguntamos por la naturaleza de la conciencia, el hecho —maravilla entre maravillas— que más profundamente nos impresiona es que apenas se produce un acontecimiento en el cosmos, se crea simultáneamente y se desarrolla paralelamente una imagen de él en nosotros, convirtiéndose así en consciente.

La conciencia no es continua. Es cierto que se habla de la continuidad de la conciencia, pero, en realidad, esta continuidad no existe y la impresión que nos la hace sentir es consecuencia del recuerdo. *La conciencia es intermitente, discontinua*. Si se suman las fases conscientes de una vida humana obtendremos la mitad o los dos tercios de su duración total; el resto está formado de vida inconsciente: durante la noche estamos entregados al sueño, y durante la jornada son numerosas también las horas en las que no se es consciente más que a medias o en una tercera parte. En el

fondo son pocos los momentos en los que se es realmente consciente, en los que la conciencia alcanza un cierto nivel y una cierta intensidad. Lo que se manifiesta en los sueños no es más que un despreciable residuo de conciencia; en los sueños tenemos un papel esencialmente pasivo: los sufrimos.

El *inconsciente*, en cambio, es un estado constante, duradero, que, en su esencia, se perpetúa semejante a sí mismo; su continuidad es estable, cosa que no se puede pretender del consciente. A veces la actividad consciente cae en cierto modo por debajo de cero y desaparece en el inconsciente, donde continúa bajo forma de actividad inconsciente. Cuando nuestra conciencia presenta su nivel habitual o incluso cuando alcanza una agudeza particular, el inconsciente no por ello deja de proseguir su actividad, es decir, su sueño perpetuo. Mientras escuchamos, hablamos o leemos, nuestro inconsciente continúa funcionando, aunque no percibamos nada. Con la ayuda de métodos apropiados se puede demostrar que el inconsciente teje perpetuamente un vasto sueño que, imperturbable, sigue su camino por debajo de la conciencia, emergiendo a veces durante la noche en un sueño o causando durante la jornada singulares y pequeñas perturbaciones. Ciertas personas, dotadas de una poderosa intuición y de la facultad de percibir sus procesos interiores, o al menos de presentirlos, cuentan que pueden también observar fragmentos de tal sueño en estado de vigilia, bajo forma de ideas repentinas, de imaginaciones, ínfimas parcelas que no consienten que se las restablezca en su conjunto continuo; se puede mostrar que estas briznas se revelan durante la vida diurna por síntomas, perturbaciones del lenguaje, actos fallidos y que todas estas perturbaciones tienen entre sí secretas relaciones, a manera de raíces subterráneas entrelazadas. No siendo los contenidos del inconsciente como los del consciente inmediatamente asequibles, necesitamos dividirlos en tres clases:

1. Contenidos inconscientes asequibles.
2. Contenidos inconscientes mediatamente asequibles.
3. Contenidos inconscientes inasequibles.

1. Los *contenidos inconscientes asequibles* están hechos de elementos de los que podríamos tener también conciencia, aunque, en general, no la tengamos. Así, por ejemplo, no tenemos de un modo claro conciencia de la posición de nuestro cuerpo en el espacio, de ciertos gestos o de ciertas expresiones de nuestro rostro, etc., sin que, no obstante, nada nos lo impida (ciertas personas, sin embargo, experimentan más dificultades para ello que otras).

   Hay también una multitud de cosas que efectuamos inconscientemente. Si yo le pregunto, por ejemplo, a cuántas personas se ha encontrado usted por la calle hoy o a cuántas ha evitado, usted no es capaz de darme una respuesta, pues no ha prestado atención y no puede acordarse de ello. De todos es conocido el caso de la persona que saca su reloj de bolsillo, lo mira y se lo vuelve a guardar. Si un

momento después, se le pregunta la hora, tiene que volver a mirar el reloj, pues todos aquellos gestos los ha hecho sin darse cuenta y no ha adquirido un conocimiento consciente del tiempo transcurrido. La *orientación en el tiempo*, sin embargo, revela una *continuidad inconsciente*; a menudo tenemos un sentido preciso del tiempo transcurrido, incluso durmiendo y sin ayuda de ningún medio consciente. Gracias a la hipnosis se puede hacer, por ejemplo, la experiencia siguiente: se sugiere a la persona hipnotizada que cuente los segundos a partir de un momento dado; el sujeto, despierto, los cuenta sin percatarse de ello; si se le hace dormir durante ciertos intervalos y se le pregunta luego cuántos segundos han transcurrido, es capaz de responder el número exacto.

Además, está también la masa de objetos y de acontecimientos de nuestra vida que han caído normalmente en el olvido, de los que no tenemos conciencia en un momento dado, pero que nos son asequibles en todo momento por poco que concentremos sobre ellos nuestra atención.

2. Los *contenidos inconscientes mediatamente asequibles* son ya más coriáceos. Sin duda, a todo el mundo le ha ocurrido alguna vez, por ejemplo, conocer el nombre de una persona y no poderlo recordar; como suele decirse, se le tiene «en la punta de la lengua», sin lograr, no obstante, pronunciarlo: de momento es inasequible. Con la ayuda de pequeños recursos se consigue cazar al fin el nombre huidizo. O bien se hace un nudo en el pañuelo para recordar al verlo que se ha olvidado tal o cual cosa, lo que constituye ya un recuerdo mediato. Hechos análogos pueden producirse también espontáneamente. He aquí un ejemplo: un psicólogo se pasea por el campo y pasa ante una granja. Continúa su paseo, pero, de pronto, se siente asaltado por recuerdos de infancia tan intensos que se imponen a su atención; sorprendido, se pregunta: «¿Por qué me he ido de pronto a pensamientos de esa época? ¿Cuándo empezó esto?». Remontando el curso de sus pensamientos acude a su mente que los recuerdos infantiles comenzaron a surgir en él aproximadamente unos cinco minutos antes, al pasar por delante de la granja. Vuelve, pues, sobre sus pasos para buscar el posible motivo de sus reminiscencias. Al acercarse de nuevo a la granja percibe un olor muy especial, el de un criadero de ocas, olor que estaba asociado a sus primeros años y del que había conservado el recuerdo. Al pasar la primera vez lo había respirado sin darse cuenta; pero el olor no dejó por ello de actuar sobre su inconsciente, que empezó a elaborar recuerdos de sus primeros años. Se trataba, pues, de un contenido mediatamente asequible.
3. Pasemos a los *contenidos inconscientes inasequibles*. Pueden existir en número indeterminado, pues ignoramos la amplitud que puede alcanzar el inconsciente, así como la posible riqueza de sus contenidos. Sabemos que ciertos vestigios, de los que podríamos, a decir verdad, acordarnos, son inconscientes en nosotros, tales como las reminiscencias de la vida infantil, pues recordamos, sí, una multitud de incidentes de nuestra vida de niños, pero también olvidamos mucho:

> hasta la edad de cinco o seis años —y para ciertas personas hasta la edad de diez e incluso de quince años— la infancia está cubierta por una densa oscuridad.

Hay sujetos, como, por ejemplo, Spitteler, capaces de acordarse de sueños que se remontan a su segundo año; sin embargo, incluso cuando los recuerdos de la infancia se remontan a edades muy tempranas, los largos tramos de existencia vivida que se intercalan entre ellos han naufragado sin dejar rastros. *La conciencia infantil, considerada retrospectivamente, se parece a un archipiélago de imágenes aisladas que emergen de las aguas*.

Hay, también, en el hombre síntomas neuróticos que indican la presencia de contenidos inconscientes y que el sujeto no puede precisar ni definir.

Hay incluso estados en los que se es presa de sensaciones, de humores, de una tonalidad muy determinada, pero difíciles de describir, pues hunden sus raíces en las esferas que están fuera del alcance de la conciencia.

Hay en el inconsciente, además, acontecimientos totalmente inaccesibles en un momento dado, por la buena razón de que no han sido nunca todavía conscientes: las ideas creadoras, por ejemplo, que brotan en nuestro espíritu de forma inesperada y que, previamente, no estaban todavía adscritas de modo alguno a nuestro consciente; carecíamos de relaciones con ellas y por ello dormitaban encerradas en la ganga del inconsciente, como siguen haciéndolo sus hermanas.

Citemos también percepciones más sutiles todavía, los *presentimientos* y las *intuiciones*: poco antes de que estallara la guerra de 1914, numerosas personas tuvieron presentimientos singulares, estados afectivos que las dejaban atónitas, al no existir todavía la realidad a la que había que adscribirlos.

La *conciencia* es, por naturaleza, una especie de capa superficial, de epidermis flotante sobre el inconsciente, que se extiende en las profundidades, como un vasto océano de una continuidad perfecta. Kant lo había presentido: para él, el inconsciente es el dominio de las representaciones oscuras que constituyen la mitad de un mundo. Si juntamos el consciente y el inconsciente, abarcamos casi todo el dominio de la psicología. La conciencia se caracteriza por una cierta estrechez; se habla de la *estrechez de la conciencia*, por alusión al hecho de que no puede abarcar simultáneamente sino un pequeño número de representaciones. He encontrado un caso que ilustra perfectamente este hecho: a una paciente que sufría una neurosis obsesiva se le había metido en la cabeza que tenía que interpretar al piano dos melodías a la vez y se martirizaba con este ejercicio hasta que le daba un síncope. Este caso demuestra lo poco capaces que somos de mantener a la par dos representaciones en la conciencia.

La conciencia es una especie de órgano de percepción y de orientación dirigido, en primer lugar, hacia el mundo ambiente. Está localizada en los hemisferios cerebrales, de los que es una de las funciones, mientras que el resto de la psique, según toda probabilidad, no está localizado en los hemisferios cerebrales, sino en

algún otro lugar. Lo mejor para persuadirse de ello es hablar con primitivos. Tuve una vez una conversación con un jefe de indios pueblos, cuya confianza me había ganado diciéndole que yo era también de una tribu dedicada a la cría de ganado, pero que no vivía en el continente americano. Me habló con toda franqueza de las particularidades de los americanos y me dijo cosas muy interesantes, válidas también para los europeos. He aquí el punto culminante de nuestra conversación: Los americanos están locos.

—Pero ¿por qué? —¡Dicen que piensan con la cabeza!— ¿Y no es así? —¡Claro que no: se piensa con el corazón! Para este hombre la conciencia intensa está formada de la intensidad del sentimiento, o, en términos científicos, llama psique a lo que afecta al corazón. Los miembros de ciertas tribus negras primitivas pretenden que el pensamiento tiene su asiento en el vientre; son tan primitivos e inconscientes que sólo la actividad psíquica que les afecta a las entrañas llega hasta su conciencia y es considerada como expresión de la psique. Así, cuando algo les estomaga, «les muele el hígado» o les crea ciertos trastornos funcionales del abdomen, lo perciben y concluyen de ello que es ahí, en el abdomen, donde está localizada la psique. Esto está también en el origen de ciertos sistemas hindúes de meditación, muy curiosos, que presentan una serie de escalones que comienzan en la región de la vesícula (las primerísimas manifestaciones psíquicas han sido percibidas en relación con trastornos de la vesícula) y que culminan en la cabeza, tras haber franqueado las etapas del estómago, del corazón y del cuello. Para nosotros, la conciencia está localizada en el cerebro. Pero la conciencia no es toda la psique; la psique es todo el cuerpo y cuyo centro, filogenéticamente, no estaba en la cabeza, sino en el vientre, en su amasijo de ganglios. Estos últimos constituyen sin duda la base original de la entidad psíquica, mientras que los hemisferios cerebrales han contribuido esencialmente a la elaboración de la conciencia, cuya localización indica ya que constituye una función perceptiva, un órgano de percepción. En efecto, todos los nervios sensoriales principales terminan en el cerebro, donde son registradas y agrupadas las comunicaciones enviadas por la superficie sensorial. Por consiguiente, es históricamente comprensible que la psicología en tanto que ciencia, cuyos comienzos se remontan a los siglos XVII y XVIII, haya comenzado por interesarse por las percepciones de los sentidos y que los psicólogos hayan empezado por hacer derivar la conciencia de los sentidos, como si aquélla no consistiera sino en datos sensoriales. Toda la psicología científica, en sus comienzos, está basada en las sensaciones, y vemos que esto perdura hasta en pleno siglo XIX; la concepción central que de ello resulta, a saber, la primacía de los sentidos y de la conciencia, continúa hasta cierto punto dominando aún en nuestros días; por ejemplo, en la obra de Freud, cuya teoría hace derivar el inconsciente del consciente. De hecho, las cosas se presentan de forma esencialmente diferente; siendo las funciones psíquicas originarias estrechamente solidarias del sistema nervioso simpático, yo diría más bien que el elemento primero es, evidentemente, el inconsciente, del que poco a poco se desprende la conciencia.

¿Qué es la conciencia? Ser consciente es percibir y reconocer el mundo exterior, así como al propio ser en sus relaciones con este mundo exterior. No es éste el lugar para hablar del mundo exterior, ya que el objeto propio de la psicología es el hombre. Verse en las relaciones con el mundo exterior significa reconocerse a sí mismo en su ambiente. ¿Qué es este «sí mismo»? Es, ante todo, el centro de la conciencia, el *yo*. Cuando un objeto no es susceptible de ser asociado al yo, cuando no existe un puente que una el objeto con el yo, el objeto es inconsciente; es decir, que para aquél es como si no existiera. Por consiguiente, se puede definir la conciencia como una relación psíquica con un hecho central llamado el yo. *¿Qué es el yo? El yo es una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y de sensaciones*; en él figura, en primer lugar, la percepción de la posición que ocupa el cuerpo en el espacio, las de frío, calor, hambre, etcétera, y luego la percepción de estados afectivos (¿estoy excitado o tranquilo?, ¿me es agradable o desagradable tal cosa?, etc.); el yo implica, además, una masa enorme de recuerdos: si mañana yo me despertara sin recuerdos, no sabría quién soy. Necesito disponer de un tesoro, de un fondo de recuerdos, que son como relaciones o notas que informan sobre lo que fue. No podría haber conciencia sin todo esto. Sin embargo, el elemento esencial parece ser el *estado afectivo*: cuando estamos dominados por un afecto es cuando tomamos conciencia de nosotros mismos con mayor agudeza, cuando nos percibimos a nosotros mismos con mayor intensidad. Por ello no es improbable pensar que la conciencia originaria surgió durante un afecto; un golpe en la cara, por ejemplo, podría ser el origen de las primeras reflexiones del individuo sobre sí mismo.

Hay gran número de seres que no son sino parcialmente conscientes; incluso entre los europeos, muy civilizados, se encuentra un número importante de sujetos anormalmente inconscientes, para los que una gran parte de la vida transcurre de forma inconsciente. Saben lo que les pasa, pero sólo imperfectamente se representan lo que hacen y lo que dicen. Son incapaces de percatarse del alcance de sus acciones; ¿qué es, en definitiva, lo que les hace conscientes? Si sobreviene un hecho inesperado o chocan con alguna costumbre o con algún hábito firmemente establecido, y si esta colisión provoca fatales consecuencias, la luz se hará en su espíritu, iluminando los motivos de su acción, haciéndoles sobresaltarse y convertirse en conscientes. Muchos sujetos no llegan a ser conscientes sino de esta forma, pues el yo sólo es intensamente consciente en el curso de momentos afectivos de esta naturaleza. Del mismo modo los animales sacan enseñanzas, sobre todo de los estados afectivos; cuando, por ejemplo, un animal ha comido algo bueno o cuando ha recibido un golpe, queda en él una impresión que le deja huella y que crea, amalgamándose con las otras experiencias de la misma naturaleza, una cierta continuidad. Por esta razón es preciso considerar que también los animales, en cierto sentido, tienen un yo. Como se ve, este yo previo es una condición *sine qua non* de toda conciencia. Dentro de esta relación es importante ser egoísta o egocéntrico, al objeto de la toma de conciencia de sí

mismo. El egoísmo, hasta un cierto grado, es una pura necesidad. Sin este poderoso impulso fundamental no podríamos mantener nuestra conciencia y volveríamos a caer en un estado crepuscular. Difícilmente nos hacemos una idea de ello, pero observen a un primitivo y constatarán que, si no es animado por algún acontecimiento, nada se produce en él; permanece sentado durante horas en una inercia total; si le preguntamos en qué piensa, se ofende, pues pensar es a sus ojos el privilegio de los locos. No hay, pues, motivos para suponer que en él se agite un pensamiento; sin embargo, su estado está asimismo muy lejos de ser un estado de reposo absoluto; el inconsciente ejerce en él una actividad vivaz, de la que pueden brotar ideas repentinas e interesantes, pues el primitivo es un maestro en el «arte» de dejar hablar a su inconsciente y de prestarle una fina atención.

La conciencia, órgano de orientación, utiliza ciertas funciones para *orientarse en el espacio exterior, en su ambiente*. (Tiene a su cargo, además, la orientación en el espacio interior; volveremos sobre esto). En el espacio exterior figuran objetos que son manifiestamente diferentes de nosotros mismos. Para percibir este mundo de objetos y para orientarnos en él, utilizamos sobre todo las impresiones sensoriales. No hablaré en lo que sigue de las impresiones sensoriales tomadas una a una; las reúno bajo la rúbrica de «la sensación», que las engloba a todas.

La sensación nos indica, por ejemplo, si el espacio en el que nos encontramos está vacío o si figura en él algún objeto, si el objeto está en estado de reposo o si se mueve. La sensación, en tanto que función psíquica, es por esencia *irracional*. ¿Por qué? Lo vamos a comprender. Si deseamos percibir una sensación en forma todo lo espontánea y pura que sea posible, debemos prescindir de toda previsión respecto a lo que vamos a percibir, pues, en general, esta previsión perjudicaría ya a la sensación futura. Si desearnos experimentar una sensación y nada más que una sensación, debemos excluir todo lo que sea susceptible de perturbar su percepción. Debemos ser todo ojos y oídos, pero no hacer nada ni tolerar tampoco la menor intromisión: guardémonos, por ejemplo, de reflexionar sobre el origen de la excitación sensorial. No debemos saber nada sobre él; de no ser así, nuestra percepción sería de antemano sofisticada, desfigurada, incluso reprimida. Cuando, por ejemplo, un espectáculo cautiva nuestra atención, nos olvidamos de escuchar y a la inversa. La sensación, para ser pura y viva, no debe incluir ningún juicio, ni ser influenciada o dirigida; debe ser irracional.

Una segunda función nos dice, una vez que la sensación ha constatado la presencia de un objeto en el espacio en el que nos encontramos, *lo que este objeto es*. Este acto, esta función de conocimiento es, en un plano primitivo, lo que se llama el *pensamiento*. Éste es una función racional: juzga, excluye; es su tarea primordial; a él le corresponde precisar *lo* que una cosa es. Debe aprehender su especificidad, diferenciarla de lo que no es, cosa que es una función racional.

Una vez que hemos constatado la presencia de un objeto en nuestra proximidad y que nos hemos enterado de que es esto o aquello, nuestras informaciones se limitan

todavía a la impresión sentida en el momento presente. Ahora bien, este dato actual, instantáneo, tiene un pasado y un futuro. Ha sido y devendrá. Representa, pues, en ese instante, una fase de un proceso de metamorfosis, pues a la larga nada es, todo se transforma. Por consiguiente, la cosa cuya existencia actual hemos constatado posee rasgos que denotan el pasado y hacen presentir el futuro. Estos rasgos, sin embargo, no están incorporados a la forma actual; sólo prestan a ésta una atmósfera que flota y la rodea. Sin duda, también aquí los sentidos pueden sernos de alguna utilidad, y el pensamiento, asimismo, puede realizar ciertas constataciones; pero, además, tenemos el dominio de las suposiciones, de los presentimientos, de las «impresiones vagas», como las llamamos. Tenemos cierto olfato para el origen de las cosas y presentimos su evolución, su devenir futuro: ésta es la esfera de la *intuición*. La intuición es una función que, normalmente, se emplea poco, tanto más cuanto se vive una vida regular, entre cuatro paredes, forzada a un trabajo rutinario. Pero si uno se ocupa de la bolsa o vive en el África central, emplea sus *hunches*[6] con toda naturalidad. No podemos, por ejemplo, prever si a la vuelta de un matorral nos vamos a encontrar con un tigre o un rinoceronte, pero sí podemos tener un *hunch* que quizá nos salve la vida. La gente que vive expuesta a las condiciones naturales hacen un gran uso de la intuición; también la utilizan todos aquéllos que arriesgan algo en un dominio desconocido, que son pioneros de una u otra forma: los inventores, los jueces, etcétera. En cuanto uno se encuentra en presencia de condiciones nuevas, todavía vírgenes de valores y de conceptos establecidos, se depende de esta facultad de intuición.

Tras haber constatado las cosas en su objetividad, no debemos perder de vista que no son únicas en el universo; también nosotros estamos incluidos en él. Entre la cosa y yo o entre mí mismo y la cosa hay relaciones, lazos; de una u otra forma yo soy afectado por todos los objetos, agradables o desagradables, interesantes o repugnantes, deseados u odiados por mí: ésta es la esfera del *sentimiento*. El sentimiento me dicta el valor que un objeto tiene para mí. Es una función *racional* que formula un juicio preciso, mientras que la intuición, percepción espontánea de posibilidades vagas, es una función *irracional*.

Provistos de estas cuatro funciones de orientación que nos dicen si una cosa existe, qué es, de dónde procede y hacia dónde tiende, y, en fin, lo que ella representa para nosotros, estamos ya orientados en nuestro espacio psíquico. De este modo se encuentran también precisadas las necesidades de nuestra orientación. En general, podemos utilizar estas cuatro funciones como queramos: quiero mirar, observar, oír (sensación); quiero saber lo que es tal cosa (pensamiento), qué valor tiene para mí (sentimiento), etc. Pero también sabemos por experiencia que estas mismas funciones son susceptibles de ejercerse automáticamente; por ejemplo, cuando una sensación irrumpe en nuestra pasividad al margen de todo deseo por parte nuestra o incluso imponiéndosenos en contra de nuestra voluntad. Si resuena fuera un cañonazo, no hay nada que me haya preparado para oírlo y, sin embargo, la detonación me

ensordece: la percibo involuntariamente.

Todas estas funciones no se ejercen sólo en la conciencia, sino también en el inconsciente. Si resuena una detonación mientras duermo, puedo, quizá, percibirla y amalgamarla con un sueño. Soy, entonces, enteramente pasivo; de la misma manera, relaciones y juicios intelectuales o sentimentales pueden formarse en el inconsciente y desarrollarse involuntariamente durante el sueño. Nuestras cuatro funciones primordiales no son, pues, únicamente patrimonio del consciente; son en sí mismas funciones psíquicas, susceptibles de ejercerse sin la participación de la conciencia.

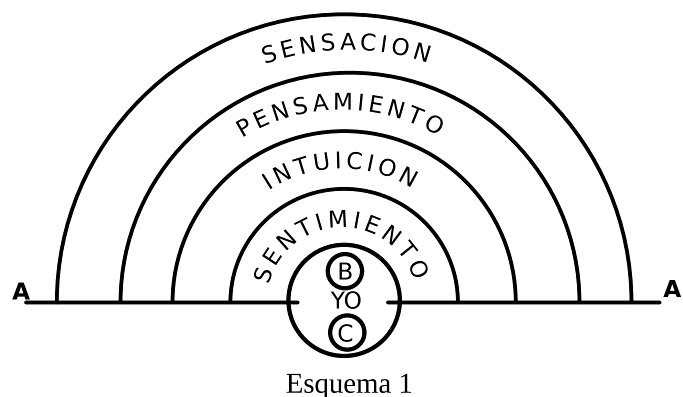
Estas funciones están dotadas cada una de energía específica; les es inherente una *tensión energética* que preside su actividad; existe, evidentemente, un gran margen de variaciones individuales. El caso ideal sería aquél en que las cuatro funciones estuvieran dotadas de los mismos recursos energéticos; se ejercerían entonces las cuatro en igual proporción. Grados de actividad muy diferentes en ellas pueden ser el origen de perturbaciones. Así, no debemos ni podemos contentarnos con constatar simplemente que una cosa existe; nos es preciso también enterarnos de lo que es, sentir el valor que tiene para nosotros, olfatear, inducir de dónde procede y hacia qué tiende. *Si una de estas funciones no es empleada, se desarrolla y se pierde en el inconsciente; provoca entonces una activación poco natural de éste, pues la evolución humana ha llegado a un estadio en el que estas funciones pueden y deben ejercerse en la conciencia*. En la mayoría de las personas, una de las funciones es ejercida, desarrollada y diferenciada con predilección, en detrimento de las otras, que vegetan en una inconsciencia más o menos vasta, lo que provoca en estos sujetos una unilateralidad singular. Subrayemos, por otra parte, que no es posible hacer simultáneamente a todas las funciones conscientes en alto grado ni diferenciarlas todas a la vez. En general, solemos dar la preferencia a una de las funciones; probablemente porque nuestras aptitudes, nuestra diferenciación cerebral o la energía de que disponemos no bastan para proveer igualmente a las cuatro funciones a la vez. De ello resultan diferenciaciones singulares y específicas de la psique humana.

La energía propia, inherente a una de las funciones en ejercicio, puede ser decuplicada, por lo que llamamos la *atención* y la *voluntad*. La atención no constituye más que un aspecto de la voluntad. Podemos aumentar la energía específica de una función por un acto de voluntad, que nos permite dirigirla, hacerla exclusiva, adecuando ciertos registros suyos a expensas de algunas de las restantes. Así, en un concierto nos concentramos y somos todo oídos. *El yo está dotado de un poder, de una fuerza creadora, conquista tardía de la humanidad, que llamamos voluntad*. Al nivel primitivo, la voluntad no existe todavía; el yo no está hecho sino de instintos, de impulsos y de reacciones; de la voluntad no ha aparecido todavía la menor traza. También en los animales se encuentra una multitud de instintos, pero una cantidad mínima de voluntad. He aquí un ejemplo, observado por mí mismo, de la debilidad de la voluntad en los primitivos. Durante algún tiempo estuve en África Oriental entre una tribu muy primitiva. Era buena gente, que no querían sino ayudarme.

Cierta vez tenía que mandar unas cartas y necesité un mensajero. Fui a ver al jefe y le rogué que me mandara uno. Poco después un joven indígena se presentó a mí y me dijo que era el mensajero que había pedido. Había que recorrer aproximadamente una distancia de ciento veinte kilómetros hasta el término del ferrocarril de Uganda, donde se encontraban los blancos más próximos. Tendí al mensajero las cartas formando un paquete y le dije: «Lleva estas cartas a la estación de los hombres blancos de tal lugar». El mensajero, por toda respuesta, me miró con ojos extraviados y vacíos y ni siquiera tendió la mano hacia el paquete. «Toma estas cartas y vete», repetí. El mensajero me había comprendido, sin duda, pero no lograba reaccionar ante aquella invitación singular. Pensé, primeramente, que no le interesaba. Vino entonces un negro somalí que me cogió las cartas de la mano y me dijo: «Te portas de una manera torpe y tonta; te voy a mostrar cómo hay que hacer». Cogió un látigo y avanzó amenazador hacia el hombre, diciéndole: «Éstas son las cartas, tú eres el mensajero, y éste es el bastón (el bastón tenía una ranura por la que se introducía las cartas; era el "bastón del mensajero", con el que las llevaban): tienes que cogerlas». Y le pegó en los costados con el bastón, le sacudió y le maldijo a él y a sus antepasados hasta la séptima generación. «Tienes que correr de esta forma», gritó el negro somalí remedándole mediante una danza lo que el indígena tenía que hacer. El hombre, poco a poco, se despertó, sus ojos se iluminaron y esbozó una ancha sonrisa: había comprendido. Partió como una bala de cañón y recorrió los ciento veinte kilómetros hasta la estación en una sola etapa. ¿Qué había pasado? El primitivo no es capaz de querer: tiene que reunir sus energías; había sido necesario que a nuestro hombre le pusieran en condiciones de sentirse mensajero; de ahí la razón de ser y la necesidad de esta ceremonia: había despertado en él el estado de ánimo que le había convertido en correo; desde ese momento tenía las cartas del hombre blanco en la mano, las llevaba hacia su destino y todos los indígenas que encontraba en su camino se decían: «Sí, es el correo, es el mensajero». Esto hacía de él el hombre importante del momento, le confería una dignidad a la que no habría llegado si antes, con la ayuda de los latigazos, no le hubieran puesto en el estado de ánimo de un mensajero. Se trataba de un caso de sugestión; los indígenas, para emprender algo, necesitan, en cierto modo, ser debidamente hipnotizados. Este ejemplo demuestra que falta la relación entre la palabra y la acción, que la función de la voluntad no está educada en ellos y que no actúan sino bajo el influjo de los humores y los afectos. Al comienzo de mi estancia en África me sorprendía la brutalidad con que eran tratados los indígenas, pues el látigo era moneda corriente; al principio me pareció superfluo, pero tuve que convencerme de que era necesario; desde entonces llevé continuamente conmigo un látigo de piel de rinoceronte. Aprendí a simular sentimientos que no tenía, a gritar a voz en cuello y a dejarme llevar por la cólera. Todo esto es preciso para suplir la voluntad deficiente de los indígenas. Esta concepción la confirman innumerables ritos que sólo ella permite comprender. Los indígenas, antes de partir para la caza, ejecutan danzas, imitan la caza, cuya búsqueda emprenden; realizan el

indispensable «rito de entrada» para crear en ellos el humor, el estado de ánimo, la emoción necesarios para la acción a efectuar, para concentrar la energía difusa, su interés en la acción a realizar, es decir, para despertar la voluntad; el retorno de la caza da lugar, a su vez, a ceremonias complicadas y análogas que persiguen el objeto inverso del restablecimiento del humor pacífico y cotidiano. Cuando los dinkas del Nilo Blanco, por ejemplo, matan un hipopótamo, le abren el vientre y uno de ellos penetra en su cuerpo, se arrodilla ante la columna vertebral y le dirige al alma del hipopótamo, que consideran está en la médula espinal, la siguiente plegaria: «Querido y buen hipopótamo: perdónanos por haberte matado. No ha sido por maldad, sino porque apreciamos tu carne. No les digas a tus hermanos y a tus hermanas que te han matado, diles que amas a los hombres. También nosotros te amamos y te comemos gustosos. Si tú te enfadaras, les dirías a tus hermanos y hermanas que se alejaran, y nosotros no tendríamos ya carne». Después de pronunciar esta plegaria vienen las danzas del «rito de salida», cuyo objeto es liberar a los cazadores de los apetitos y de la atmósfera sanguinaria de la caza y restablecer en ellos la atonía de «todos los días». Se asiste a un espectáculo no menos singular y revelador cuando los guerreros han combatido y cuando uno de ellos ha hecho una víctima (lo que es, por otra parte, muy raro, pues allí las luchas son, en general, poco sangrientas). El que ha matado regresa como vencedor, como guerrero valeroso. ¿Cómo le honran los demás? Sus congéneres se apoderan de él, le aprisionan y le someten durante dos meses a un régimen vegetariano, a fin de que pierda la costumbre de hacer derramar la sangre.

Entre nosotros, el yo está dotado de una energía disponible, gracias a la cual podemos influir sobre el curso natural de los acontecimientos. Podemos, como ya hemos dicho, querer mirar, pensar, prever; podemos incluso querer experimentar tal o cual sentimiento. La voluntad es una gran maga que, además, añade a sus encantos la paradoja de sentirse y de aspirar a ser libre. Experimentamos el *sentimiento de libertad*, incluso cuando se puede probar la existencia de causas precisas que, con toda necesidad, debían entrañar tal o cual consecuencia, que, precisamente, hemos realizado: a pesar de ello, el sentimiento de libertad es, no obstante, muy vivo en nosotros. Sabemos, por otra parte, que no existe nada que no tenga su causa, lo que nos obliga a pensar que la voluntad también debe depender de algunas determinantes. ¿Entonces? Si la *voluntad* está marcada por esa libertad soberana que la caracteriza, ello se debe a que es una parcela de esa oscura fuerza creadora que yace en nosotros, que nos conforma, que edifica nuestro ser, que reacciona frente a nuestro cuerpo, que mantiene o destruye su estructura y que crea vías nuevas. Esta energía aflora, en cierto modo, en el seno de la voluntad y hasta en la esfera de la conciencia humana, aportando consigo ese sentimiento absoluto y soberano de *imperecedera libertad* que no se deja alterar o restringir por ninguna filosofía. Podemos invocar todos los sistemas filosóficos que queramos: el sentimiento de libertad se mantiene siempre presente en el corazón del hombre, indestructible, riéndose de los sistemas, constituyendo un dato quizá singular, pero, en todo caso, original de la naturaleza.

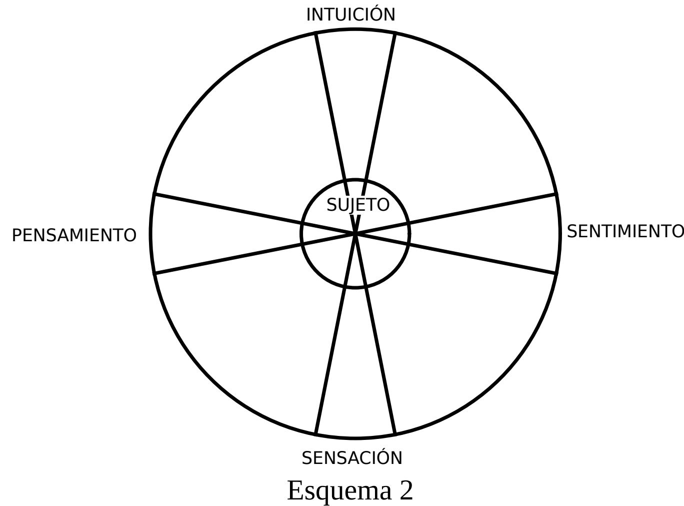


Esquema 1

Intentemos resumir en un esquema los conocimientos que acabamos de adquirir sobre la conciencia.

En este dibujo esquemático el yo, cruzado por una línea AA’, aparece fraccionado en dos partes. La parte inferior de este yo existe sin que yo me dé cuenta de ella, no me es consciente (c); en ella hay cosas que desconozco de un modo radical. Nos vemos obligados a suponer que partes integrantes de nuestra totalidad psíquica de ser viviente, de nuestro *sí mismo*, llevan una existencia oscura e inconsciente. Estas partes ocupan el puesto situado bajo la línea AA’. El círculo más central representa al yo, en torno al cual se puede hacer figurar sus cuatro funciones primordiales en un orden que, naturalmente, varía de forma individual. Este esquema constituye sólo una estructura, la trama sobre la que se aplican las diferentes envolturas personales con que el yo se rodea. Si conocemos superficialmente a una persona cuyas funciones responden a la disposición que aquí hemos representado, creemos primero que estamos tratando a un ser sensorial, sensitivo; poco después descubrimos que esa persona no se detiene en la apariencia sensorial, manifiesta, de las cosas, sino que reflexiona sobre su naturaleza. Luego, poco a poco, comprobamos en ella la existencia de la intuición y, por fin, del sentimiento. En ese caso no podría ser de otro modo. Sin embargo, la necesidad singular que hace suceder una función racional a una función irracional no está suficientemente expresada en el esquema anterior. La pondrá más de relieve otro esquema, que deriva, naturalmente, de que la conciencia es la instancia que preside nuestra orientación. Ahora bien, si queremos orientarnos en la superficie de la tierra, tendremos que conocer los cuatro puntos cardinales; «por tanto, no es forzar las analogías el situar en la esfera psíquica las funciones que nos revelan los cuatro aspectos fundamentales de las cosas en las cuatro esquinas de nuestro horizonte espiritual».

Debemos observar que estas funciones presentan entre sí ciertas incompatibilidades, hecho que se tiene presente en el esquema, contraponiéndolas entre sí. La sensación y la intuición ofrecen el ejemplo más claro.



Esquema 2

Percibiremos su oposición observando con atención la forma en que un ser sensorial, por un lado, y un ser intuitivo, por otro, examinan las cosas. Sus disposiciones fundamentales se revelan en su forma de ver. El que ve las cosas como son las aprehende, las aferra, en cierto modo, entre sus ejes ópticos: es el ser sensorial. El intuitivo, por su parte, engloba, envuelve las cosas con su mirada, que irradia y resplandece, los ojos de Goethe son un ejemplo notable de esto. Podemos concluir de ello que el intuitivo, en el fondo, no ve las cosas; no percibe más que su atmósfera; mira más allá del objeto, no se preocupa de observarlo, constituyendo para él un dato sin mucha importancia. Lo que está curioso de conocer es el clima de las cosas, su origen y su destino. Por eso se fija en su conjunto, buscando aclaraciones sobre su naturaleza particular y sobre su vida específica, sobre la forma en que este conjunto se desliza en la corriente de los acontecimientos, en la trama del devenir. Por consiguiente, podemos constatar desde el primer momento si una persona pertenece o no al tipo intuitivo, según que su mirada emita o no esa singular aureola, esa especie de irradiación que tantea los objetos, que trata de penetrar el misterio de su intrincación y que falta totalmente en el tipo sensorial. Y ello es así, pues, si deseamos ver las cosas como son, no debemos mirar lo que las rodea, no debemos concentrarnos en sus circunstancias. Es preciso que fijemos las cosas y que las desvinculemos, en la medida en que podamos, de todo lo que resulta de su recíproca intrincación. Una incompatibilidad análoga existe entre el pensamiento y el sentimiento. Si deseamos pensar —y pensar acertadamente, según la sana lógica— no debemos dejarnos llevar al mismo tiempo por el sentimiento, pues la lógica del corazón puede arrastrar fácilmente a nuestro pensamiento fuera de sus propios caminos. Si reflexionamos sobre la biología de la rana, no debemos dejarnos llevar hasta decir: «¡Oh, qué bello animal!». En este caso debemos excluir de nuestras reflexiones al sentimiento. Por eso los objetos sometidos al pensamiento deben estar situados momentáneamente al margen de los valores, cualesquiera que sean los que

pueden constituir por sí mismos. Saber si algo tiene o no para mí valor no entra en una categoría del pensamiento, sino en la del sentimiento. El sentimiento inquiere el valor que una cosa tiene para el sujeto, verificación que el pensamiento —función, en cierto modo, neutral en este debate y que obstruiría el campo limitado de la conciencia— no podría sino estorbar. En resumen, tanto para el pensamiento como para el sentimiento la función contraria debe ser excluida. Del mismo modo, como hemos visto, la intuición y la sensación se excluyen entre sí. Estas cuatro funciones se oponen, pues, dos a dos. En este esquema el sujeto figura en el centro; es el yo, que debemos representarnos dotado de la energía específica llamada voluntad; cada función en particular está dotada también de una parte de energía que le es propia; la distribución de la energía acarrea las variaciones individuales que hemos mencionado más arriba.

Estos desarrollos no constituyen, naturalmente, sino esquemas, con cuya ayuda no se podría explicar todo, pero que tienen su utilidad como tablas de orientación en el laberinto de los hechos psicológicos. Pues estas diferencias juegan un gran papel en la psicología práctica. No piensen que yo me paso el tiempo clasificando a las personas en tal o cual categoría y diciendo: «Es un intuitivo» o «Es del tipo pensador e intelectual». Con frecuencia son otros quienes me preguntan: «¿A qué tipo pertenece tal persona?». Las más de las veces me veo precisado a contestarles que no he reflexionado sobre ello, lo que es cierto. Resulta bastante estéril poner etiquetas a las personas y comprimirías en categorías. No obstante, si nos encontramos en presencia de numerosos documentos humanos, hacen falta principios críticos que permitan introducir en ellos un orden. Esto es particularmente importante cuando los seres en cuestión son personas de psiquismo turbado o confuso, o también cuando hay que explicarle una persona a otra. Por ejemplo, si tenemos que explicar cómo es una mujer a su marido o un marido a su mujer, es de una gran ayuda el disponer de criterios objetivos. De no ser así, nos quedaremos siempre en frases como: «El dice que… ella dice que… etcétera». Pasemos ahora a otro campo, al de la *orientación en el espacio interior*. Entiendo por ello la orientación en el seno de los acontecimientos psíquicos que se producen realmente en nosotros, en el corazón de nuestro yo, como si la esfera central en nuestro esquema estuviera hueca y fuese el campo de incidentes significativos, de los que debemos formarnos una idea. Si la línea AA’ (esquema 1) representa el umbral de la conciencia, tenemos en (B) la parte consciente del yo y en (c) su parte inconsciente, el mundo de la *sombra*. En (c) el yo es oscuro y apenas si distinguimos algo en él; somos un enigma para nosotros mismos. Conocemos la parte de nuestro yo representada por (B), pero no conocemos la representada por (c). Así se explica que descubramos siempre algo nuevo en nosotros mismos. Casi cada año surge en nosotros algo que no habíamos sospechado hasta entonces. Aunque siempre pensamos que hemos acabado con estos descubrimientos, no obstante seguimos descubriendo que somos también tal o cual cosa, haciendo incluso a veces constataciones asombrosas. Esto demuestra perfectamente que siempre hay una parte

de nuestra personalidad que es inconsciente, que está en vías de formación; estamos eternamente inacabados, crecemos y cambiamos. La personalidad futura que seremos está ya en nosotros, pero todavía oculta en la sombra. El yo, en cierto sentido, es como una rendija móvil que se desplaza sobre un film, progresivamente. Las potencialidades futuras del yo dependen de su sombra presente. Sabemos lo que hemos sido, pero ignoramos lo que seremos.

Pero dejemos ahora a un lado la sombra, la parte (c) del yo, y concentrémonos en el inventario de los elementos discernibles de nuestra vida inferior. Nos encontramos, en primer lugar, con el *recuerdo* y la *memoria*, que brotan indudablemente del interior. Están hechos de cosas que hemos almacenado y que, desde el interior, vuelven a desfilar ante nuestro espíritu, nos ocupan, nos torturan o nos encantan. La función de la memoria nos liga con las cosas que han desaparecido de nuestra conciencia, que se han convertido en subliminales, que han sido rechazadas o desechadas. Lo que llamamos memoria es una facultad de reproducción de los contenidos inconscientes. Es la primera función que podemos distinguir claramente en las relaciones que existen entre nuestra conciencia y los contenidos que no están presentes en ella actualmente. Los contenidos de la esfera interior del yo no se agotan señalando la presencia de la memoria y de la masa de los recuerdos, aunque, vista desde la conciencia, nuestra esfera interior tenga una apariencia bastante pobre. La estrechez de la conciencia no nos permite tampoco sino algunas representaciones simultáneas, que parten, asimismo, de algunos recuerdos simultáneos: hay motivos, al parecer, para que nos sintamos siempre impresionados por el vacío, por la indigencia, de este reino interior que llevamos en nosotros. Pero si observamos y registramos durante un cierto lapso de tiempo la cantidad de recuerdos que afloran a la conciencia, para abandonarla inmediatamente después, constataremos que este espacio interior contiene riquezas mucho más considerables que las que imaginábamos al principio. Sin embargo, son raros los que hacen esta experiencia; y cuando el hombre conserva de la vida interior sólo su primera impresión de pobreza, ésta constituye una de las causas de la excesiva subestimación que afecta comúnmente a las cosas del alma. Normalmente no podemos representarnos en un instante la totalidad de nuestro ser psíquico, ni siquiera la totalidad de nuestros recuerdos. Una representación global de esta naturaleza supone un estado de suprema tensión, como el que se produce a veces durante un accidente. El profesor Heim cuenta cómo, en un accidente de montaña, toda su vida pasó ante sus ojos en el espacio de unas fracciones de segundo. Es como si, en esos momentos de indescriptible tensión, la conciencia adquiriera una extensión explosiva, de suerte que su haz luminoso, adquiriendo de pronto una amplitud inusitada, abarcara un número inmenso de recuerdos y de representaciones (hipermnesia). En circunstancias habituales, nada semejante ocurre: el cuadro que se ofrece a nuestra memoria, tanto espontánea como voluntaria, es pobre; como por un ojo de buey contemplamos algunos de nuestros recuerdos, pero no la totalidad, no la plenitud de las imágenes de

que estuvo formada nuestra vida. Si fuéramos capaces de esta memoria, lo psíquico se nos aparecería bajo una luz distinta y gozaría de una estima muy diferente. San Agustín, en sus *Confesiones*, ha escrito un capítulo revelador sobre la memoria.

La vida interior incluye, junto a los recuerdos, otros elementos; fijémonos ahora —en un orden de interioridad creciente— en lo que yo llamo las *contribuciones subjetivas de las funciones*: no es posible hacer, pensar, sentir o querer una cosa sin que se mezcle inmediatamente algo subjetivo.

Supongamos que estamos contemplando un objeto perfectamente objetivo, digamos una locomotora; afirmamos que el objeto de nuestra percepción es una locomotora. Esta representación, en sí, es ya el fruto de una síntesis de sensaciones y también de imágenes, la cual integra, bajo la mirada del pensamiento, múltiples rasgos en una unidad. En efecto, junto a esta representación objetiva se insinúan incidencias subjetivas, que se deslizan al margen o en el seno de la representación central y que, al embrollar y volver confuso el trabajo de síntesis, hacen que se diga, por ejemplo: «Me parece que… etc.», en lugar de: «Hay…». Una significación subsidiaria se introduce de improviso; se tiene la sensación de algo que se añade y supera el dato puramente objetivo. He aquí un ejemplo: un estudiante que necesita dinero envía un telegrama a su padre: «Querido papá, mándame dinero». El padre, al recibir el telegrama, se encoleriza; de regreso en su casa, arroja el telegrama sobre la mesa diciéndole a su mujer: «Mira el pillastre de tu hijo; me envía un telegrama: “Querido papá, mándame dinero”; ¡si al menos hubiera puesto: *Queridísimo* papá, etc…!». He aquí otro ejemplo: cuando conocemos a una persona a la que no habíamos visto nunca, pensamos de ella espontáneamente ciertas cosas que no siempre conviene decir, pues son a menudo erróneas o falsas: están formadas por reacciones manifiestamente subjetivas. Las contribuciones subjetivas se abren paso, pues, en forma de prejuicios, de prevenciones, de «subjetivismos» más o menos manifiestos, más o menos sabiamente disfrazados. Cuando reflexionamos sobre un tema, pensamos marginalmente —como en sordina o como un acompañamiento, en razón inversa a nuestra concentración—, en toda una serie de cosas diversas; sentimos incluso impresiones dispares que no tienen nada que ver con nuestra preocupación central. Esto es cierto también en el curso de la actividad del sentimiento, de la sensación, de la intuición. Pase lo que pase en el espíritu, cada vez que una función consciente se aplica a su objeto, encontramos regularmente estas contribuciones subjetivas, especies de subproductos desposeídos y atesorados. Esas contribuciones responden a una disposición latente para reaccionar de una cierta manera, disposición que, a menudo, no es muy afortunada. Todos sabemos que estas cosas ocurren en nosotros, pero nadie admite gustosamente ser sujeto de semejantes fenómenos. Se prefiere dejarlos en la sombra, lo que permite pretender que se es totalmente inocente, honrado y recto, y que «sólo se desea mucho que…». Conocemos estas frases. De hecho, no es cierto. Tenemos toda clase de reacciones subjetivas, pero no es decoroso admitirlas. Estas contribuciones subjetivas forman

una buena parte de nuestras relaciones con nuestro mundo interior, relaciones que, por ello mismo se convierten en decididamente penosas. No nos gusta mirar a la parte de *sombra* de nosotros mismos; son numerosos los miembros de nuestra sociedad civilizada que, en cierto modo, se han desembarazado de su sombra y que la han perdido; a partir de este momento, son como seres de dos dimensiones, privados de la tercera: el espesor, la corporalidad, el cuerpo. El *cuerpo* es para el hombre un amigo dudoso; a menudo produce lo que no nos gusta; nos mantenemos en guardia respecto a él, pues hay demasiadas cosas en el cuerpo que no pueden ser mencionadas. El cuerpo nos sirve a menudo psicológicamente para personificar nuestra sombra.

Del interior nos vienen igualmente los *afectos*. No constituyen una función voluntaria, sino acontecimientos interiores cuyo campo somos nosotros. Es singular constatar que siempre imaginamos que los afectos son de procedencia exterior y extraña; pero esto no es más que un espejismo. Cuando una persona nos dice algo desagradable —que acaso no lo es, pero que nos lo parece—, nos domina la cólera, acceso que emana indudablemente de nosotros mismos; pues un afecto es una reacción involuntaria de naturaleza espontánea. Esto es lo que expresa el lenguaje mediante frases como, «Dejarse llevar por la cólera», «las lágrimas le suben a los ojos», «la tristeza le embarga», «la angustia le cierra la garganta», «la melancolía le abruma», etc., o, aún, en un grado más intenso, por: «Está poseído por el demonio». Estas expresiones muestran cómo el sentido común concibe estos estados: se le aparecen como estados pasivos que sufrimos y a los que, una vez bajo su influjo, nos vemos entregados. Se trata de una liberación, de un desencadenamiento de energía que escapa a nuestro control. Los afectos determinan inervaciones corporales, tensan los músculos, excitan ciertas glándulas, etc. Cuando nos dejamos llevar por la cólera, hasta que la sangre no se nos sube a la cabeza no hay peligro. El «demonio» no entra en danza hasta que no se produce una vasodilatación, hasta que no sentimos que nuestro rostro se enciende. Pues ello, resultado del afecto naciente, refuerza a su vez tal afecto y hace perder realmente la cabeza y el dominio de sí mismo Los afectos alteran la conciencia; nos convierten en objetos suyos y nos empujan a un comportamiento insensato; no es, momentáneamente, el yo el dueño de la plaza, sino, en cierto modo, otro ser, una entidad diferente del yo, lo que explica que algunas personas manifiesten durante un afecto un carácter radicalmente opuesto al que se les conoce de ordinario.

2[7]

Lo expuesto hasta aquí sobre las funciones nos ha conducido hasta un auténtico avispero. No podía ser de otro modo, pues las cuestiones relativas a las funciones psicológicas constituyen un dominio complejo, en particular a causa de las siguientes circunstancias: como ya he dicho más arriba, estamos todos marcados por el sello de

cierta unilateralidad; determinadas funciones están en nosotros especialmente desarrolladas y diferenciadas, son particularmente relevantes, particularmente activas y productivas, mientras que otras no superan el estadio embrionario de su desarrollo, *al tener el hombre el temible privilegio de alejarse de sí mismo* y de abandonar en barbecho una parte de su ser. Ello es cierto para todos, pero en proporciones diferentes y esencialmente individuales. Si dispusiéramos todos del mismo equipo funcional, si viviéramos todos simultáneamente en el mismo registro de nuestro ser, sería fácil comprenderse. Las dificultades que tienen los hombres en sus relaciones recíprocas, los malentendidos que nacen en el curso del trato entre humanos, prueban que ello no es así. Cada cual vive de forma más o menos exclusiva gracias a su *función dominante*, que no es la de su vecino. Las personas que tienen el espíritu bien formado prefieren pensar sobre las cosas y adaptarse a la vida mediante el pensamiento; otras, cuyo sentimiento es la función mayor, tienen un contacto social fácil y un gran sentido de los valores; se las arreglan de maravilla para crear y vivir situaciones en las que el sentimiento puede desplegar todos sus matices; y otras, que, teniendo un sentido agudo de la observación, recurrirán sobre todo a sus sensaciones, etc. Así, la facultad de pensar, por ejemplo, puede estar muy bien desarrollada en un sujeto, mientras que su capacidad de sentimiento se mantiene rudimentaria. Pero aclaremos bien lo que hay que entender por ello. El sentimiento puede ser muy vivaz en nuestro sujeto; éste se aventurará quizá a pretender con completa buena fe que posee una gran fuerza y un gran calor de sentimiento; pues su sentimiento, en ocasiones, se desborda y le persuade de que tiene un temperamento esencialmente sentimental. Lo que quiero decir cuando adelanto que su sentimiento periclita, es que no está diferenciado, que no está elaborado en función de adaptación, que tiene bajo su influjo a nuestro sujeto, el cual, por momentos, es dominado por sus emociones. Es interesante, desde este punto de vista, estudiar la vida privada de los profesores. Si deseamos informarnos sobre la forma en que los intelectuales se comportan en su hogar y en su intimidad, no tenemos más que preguntárselo a sus mujeres; tendrán mucho que contarnos. El sentimentalismo germánico (*Gemütlichkeit*,) por ejemplo, no es la expresión de un sentimiento profundamente cultivado y diferenciado, sino más bien de un sentimiento mal evolucionado y que se desahoga según la tendencia de su inferioridad. En un orden de ideas análogo, ocurre lo mismo con la «claridad latina», que confiere una realidad clara y concreta a las cosas, realidad que en sí no es de una claridad tan cristalina. Un pensamiento realmente profundo tiene siempre algo de paradójico, lo que a los espíritus mediocremente dotados les parece oscuro y contradictorio. Si, desde un punto de vista psicológico, el pensamiento francés parece menos desarrollado que el pensamiento alemán, inversamente el sentimiento francés está mucho más diferenciado que el sentimiento alemán. La nación alemana se caracteriza por el hecho de que su función del sentimiento es inferior y poco diferenciada. Si se le dice esto a un alemán, se sentirá ofendido; yo también me ofendería. El alemán tiene mucho apego a su *Gemütlichkeit*: una habitación llena de

humo en la que todos están animados por una viva simpatía hacia todos, eso es el «gemütlich». Y sin complicaciones: una sola tonalidad del sentimiento y basta. El sentimiento francés, por su parte —piénsese en cualquier *vaudeville*—, exige una sabia mezcla de lo dulce y de lo amargo, mientras que el alemán se complace toda una velada bien en lo dulce, bien en lo amargo. No le digan a un alemán: «*encantado* de conocerle», porque les creerá. Si un alemán les vende un par de calcetines, no esperará sólo ser pagado, sino también ser amado. Un filósofo inglés ha dicho: «Un espíritu superior no es nunca totalmente claro». Esto es cierto; y, del mismo modo, un sentimiento superior no es nunca totalmente claro. No gozaremos de un sentimiento desbordante más que si está ligeramente manchado de duda; y un pensamiento que no contiene una ligera contradicción no es completamente convincente. Se ha llamado oscuro al viejo Heráclito porque pensaba mediante paradojas, lo que era entonces una innovación del último modernismo. Desde cierto punto de vista, todavía ocurre así; el espíritu de China, por ejemplo, nos parece muy paradójico, pues ignoramos todavía el manejo de la paradoja, formada de pensamientos contrastados. Nosotros pensarnos siempre esto o aquello, pero muy raramente sabemos tener en cuenta de un modo real lo uno y lo otro; por eso los espíritus entrechocan en cuanto se aborda la latitud de las funciones psicológicas. Hagamos algunas precisiones más.

El intelectual está dominado por sus sentimientos cuando éstos se manifiestan; cuando experimenta un sentimiento, ningún argumento o razonamiento serían eficaces contra él. Sólo la emoción y las conmociones que siente pueden ayudarle a liberarse de su encantamiento. En un ser del tipo sentimiento, ocurre lo contrario: éste, en general, apenas deja intervenir a su pensamiento; pero en cuanto se declara una neurosis y sus pensamientos empiezan a turbarle, surgen éstos de forma impulsiva y no consigue librarse de ellos; puede tratarse de una persona muy agradable, pero con convicciones e ideas extraordinarias, siendo su pensamiento de un tipo inferior; no sabe razonar, su espíritu no es maleable, y se queda enredado en pensamientos de los que no logra deshacerse. Los tipos intuitivos y sensoriales presentan también sus particularidades. El intuitivo se siente siempre importunado por lo real; faltándole el sentido de lo real, se encuentra la mayoría de las veces en los antípodas de las posibilidades concretas de la vida. Es el hombre que siembra un campo y que, antes de que el grano esté maduro, se va a otro: abandona tras sí los campos trabajados, corriendo siempre tras nuevas esperanzas, dejando así escapar las cosechas de la vida.

El tipo sensorial, por su parte, se mantiene en contacto con las cosas, dentro de la realidad dada. Para él, una cosa es cierta cuando es real. Para un intuitivo, por el contrario, lo real es precisamente lo que no es, lo que debería ser. Cuando un sensorial no siente una realidad dada y estable, cuando no se encuentra entre cuatro paredes, se pone enfermo; al contrario del intuitivo que, cuando se siente cogido en una situación concreta, sólo piensa en la forma de salir de ella, de huir lo antes posible con objeto de ser de nuevo libre para acoger nuevas posibilidades.

La *función inferior*, en general, no posee las cualidades de una función consciente diferenciada, que puede ser manejada por la intención y la voluntad. Así, si nuestra función principal es realmente el pensamiento, podemos dirigirla y controlarla; no somos sus esclavos: podemos decidir pensar en otra cosa e incluso pensar lo contrario. El ser que pertenece al «tipo sentimiento» ignora esta flexibilidad; no puede desembarazarse del pensamiento, está poseído por él, fascinado, tiene miedo de él. Del mismo modo, para el intelectual, su sentimiento es de una calidad arcaica y le inspira temor; podría ser su víctima, al igual que los hombres antiguos eran víctimas de los suyos. Ésta es la razón por la que el primitivo es de una cortesía tan extraordinaria; es muy cuidadoso de no molestar los sentimientos de su prójimo, ya que esto podría ser muy peligroso. Muchas de nuestras costumbres se explican por esta cortesía arcaica. No se debe, por ejemplo, estrechar la mano a alguien conservando la izquierda en el bolsillo o la espalda: debe ser bien visible que no se disimula un puñal. El saludo oriental, que consiste en inclinarse tras haber extendido las manos vueltas hacia arriba, significa lo mismo: que no se tiene nada en las manos. Prosternarse a los pies de otra persona equivale a demostrarle que se está sin defensa, a su merced. Del mismo modo, los primitivos recurren entre ellos a gestos cuyo simbolismo revela por qué y hasta qué punto se temen unos a otros. De modo análogo, nosotros tememos nuestras funciones inferiores. Consideremos un tipo intelectual; tiene un terrible miedo a enamorarse; juzgaremos sus temores insensatos y, sin embargo, probablemente tiene razón, pues el enamorarse podría llevarle a hacer locuras; por otra parte, hay las máximas probabilidades de que caiga en las redes de alguna coqueta o de que ponga los ojos en una mujer que no le convenga, pues su sentimiento no reacciona más que ante un tipo de mujeres fatales, en el fondo primitivas. Ésta es la razón por la que muchos intelectuales tienen tendencia a casarse por debajo de su nivel; se enamoran de una campesina o de su criada, víctimas de sentimientos arcaicos cuyas trampas ignoran. Así, pues, tienen razón en desconfiar de sus sentimientos, que pueden llevarles a cometer tonterías. En su intelecto, son fuertes, inatacables y capaces de mantenerse firmes por sus propios medios; pero en el campo de sus sentimientos, son influenciables, inestables, y lo comprenden. No intenten jamás forzar el sentimiento de un intelectual; lo controla con mano de hierro, pues lo siente peligroso. Esto es válido, por lo demás, para todas las funciones inferiores, siempre asociadas en nosotros a la faceta arcaica de nuestra personalidad. En nuestras funciones inferiores, todos somos primitivos; en nuestra función diferenciada, somos civilizados, nos creemos dueños de una voluntad libre; ahora bien, una función inferior está completamente desprovista de ella; constituye un punto débil, una herida abierta a todo lo que apremia por entrar.

Muchos de mis lectores se sienten ofuscados por el hecho de que *yo llame al sentimiento una función racional*; en particular, todos aquellos para quienes el sentimiento es el auxiliar de una función irracional, sensación o intuición, que desempeña el papel de función principal. Pues tanto el pensamiento como el

sentimiento pueden ser la función auxiliar de una función irracional principal. [Ahora bien, una función principal es como el ocular predilecto de toda nuestra vida mental, ocular que, presidiendo la percepción de todas nuestras visiones, tanto exteriores como interiores, somete a los rayos que lo atraviesan a las leyes de su propia refracción. Es decir, que el pensamiento o el sentimiento, percibidos a través del ocular de una función irracional, saldrán de él adornados de irracionalismo, para aparecer bajo esta luz en nuestra introspección]. Estas personas a las que aludimos experimentan, pues, su sentimiento como algo irracional. Inversamente, cuando es una función racional la que preside nuestra vida mental, las funciones irracionales tienen un sello de razón; su irracionalismo esencial palidece al penetrar hasta el centro elaborador de nuestras concepciones y se impregna de los únicos elementos racionales que allí se admiten. Así se explican esas conversaciones en las que dos personas que hablan del sentimiento, por ejemplo, hacen que este término, por el juego de sus disposiciones naturales, signifique cosas muy diferentes. Para ciertos psicólogos, «el sentimiento no es más que un pensamiento inacabado», mientras que, por el contrario, es preciso concederle una existencia propia; pues el sentimiento es algo real, una función en sí; esto es lo que confirma el sentido común al concederle una designación propia, honor que no concede más que a los datos reales. Sólo los psicólogos inventan palabras para cosas que no existen.

El pensador profundo tiene a su sentimiento bajo el control de su pensamiento y no le deja fundir sino sentimientos racionales, que serán cultivados, estimados, mientras que los sentimientos irracionales serán puestos en la picota, rechazados desde sus primeros vagidos, es decir, repelidos al inconsciente. No jugarán papel alguno en su reflexión y permanecerán proscritos de la contemplación racional del mundo. Todas estas circunstancias, que no hemos podido sino esbozar aquí, envuelven al problema de las funciones psicológicas en contradicciones y oscuridades aparentes. Por eso es necesario establecer con precisión definiciones conceptuales de estas funciones; esto es lo que he intentado hacer en mi obra *Tipos psicológicos*. Como este tema nos llevaría demasiado lejos, me remito a este libro; aquí no quería sino aludir a él. Deseo ahora responder a algunas preguntas que se me han hecho a raíz de mi anterior exposición.

PREGUNTA: Un oyente encuentra dificultades para enlazar los términos *sentimiento y racional*, puesto que este último no se refiere aparentemente más que al pensamiento.

RESPUESTA: Naturalmente, la expresión «racional» se refiere, en primer lugar, al pensamiento, pero también el sentimiento establece juicios. Juzgamos también con nuestro sentimiento, que tiene su lógica particular. Los juicios que el sentimiento hace no son el resultado de un movimiento interior absolutamente consecuente. Nos comportamos según los juicios de nuestro sentimiento y somos capaces de fundarlos.

PREGUNTA: ¿Tienen los juicios del sentimiento un valor tan imperioso, evidentemente en su esfera, como los juicios lógicos? RESPUESTA: *No debemos*

mezclar pensamiento y sentimiento. Debemos distinguir la lógica del sentimiento de la del intelecto. En caso contrario, nos veremos abocados a un pensamiento que no tiene más que las apariencias de la lógica, y que, servidor del sentimiento, está truncado, mientras que nos complacemos en creerle soberano; o, inversamente, tenemos un sentimiento impuro, falsificado por un intelectualismo que no ha dejado sus armas. Los juicios del sentimiento no deben ser aplicados sino a su objeto; no están en su puesto más que en el dominio sentimental; [es decir, en el dominio en que el sentimiento puede y debe darse libre curso. Están, por el contrario, perfectamente desplazados en una cuestión que depende de la inteligencia y del razonamiento, y en la que el sujeto no tiene que intervenir sino en la búsqueda de lo verdadero, no en el interés del yo]. Un juicio emitido por el sentimiento goza en sí de la misma evidencia, de la misma validez que un juicio intelectual y lógico. Piénsese en todos los juicios sentimentales que existen y que tienen fuerza de ley. No son puramente subjetivos, sino que reposan sobre toda una escala de valores. Tenemos, por ejemplo, criterios estéticos y morales, que valen durante algunos siglos, como la noción de lo bello, las nociones de lo bueno y del bien, que son, quizá, un poco más duraderas, pero que siempre acaban también, en el trascurso de los siglos, por ser rehechas y adaptadas a las circunstancias y a las nuevas exigencias. Lo mismo sucede por otra parte, con verdades y constataciones intelectuales que, lejos de ser eternas, se modifican al paso de los siglos, unas veces de un modo rápido, otras insensiblemente, según su estabilidad y los cambios del espíritu; las hay que se remontan a dos o tres milenios, y otras que datan de fecha reciente. Nuestras leyes de la naturaleza, las constataciones de nuestras ciencias, a las que suele tenerse por fundamento más sólido, están sujetas a las modificaciones más presurosas. Basta que se produzca un hecho nuevo, mantenido hasta entonces en la sombra, para que todo el edificio de la pretendida verdad fundamental se derrumbe como un castillo de naipes.

PREGUNTA: Otro oyente plantea una cuestión particularmente espinosa: la de la definición precisa de las funciones irracionales, *sensación e intuición*.

RESPUESTA: Es un capítulo delicado. La palabra alemana que expresa la sensación, *die Empfindung*, es, en el uso corriente de la lengua, un término desafortunado. En Goethe y en Schiller se encuentra todavía una confusión constante, que les hace emplear indistintamente, como intercambiables, sensación (*die Empfindung*) y sentimiento (*das Gefühl*). No ocurre así en las lenguas inglesa y francesa. El inglés distingue muy exactamente entre «sensation» y «feeling», y el francés entre «sensation» y «sentiment». Sólo un inglés muy poco letrado podría confundir e identificar estas dos nociones; la lengua culta está al abrigo de ello, mientras que esta confusión es corriente en alemán. Es interesante para la psicología de los pueblos el que la lengua alemana presente una distinción insuficiente de estos dos datos; pues las funciones menos diferenciadas tienen, en efecto, a causa de su inconsciencia relativa, tendencia a identificarse, a fundirse una en la otra. En el inconsciente todo figura, por así decirlo, codo con codo, fundiéndose cada cosa, indiferenciada, en el

todo. Es ésta una de las particularidades que distinguen al inconsciente del consciente y que los oponen: en el inconsciente no hay discriminación absoluta, ni separación, ni siquiera respecto al consciente, lo que permite a estas dos esferas de nuestra alma compenetrarse mutuamente siendo el inconsciente la matriz donde la conciencia bebe sus posibilidades de combinaciones siempre renovadas. Sin duda, es por esta contaminación general por lo que se produce en la conciencia alemana la confusión del sentimiento y de la sensación. Además, otra confusión, la del sentimiento y la intuición, es todavía en nuestros días muy frecuente en alemán. Durante mucho tiempo no ha existido término científico para expresar la intuición, y por eso se recurrió a la palabra latina. En inglés es peor todavía; no se dispone sino de la palabra «intuition», que se emplea también en el lenguaje corriente y que, por este hecho, pierde muchas de sus virtudes para designar una noción científica. La noción de sensación en alemán (*die Empfindung*) está ligada, por un lado, a la de presentimiento, a la de intuición, y, por otro, a la de sentimiento. Se utilizan los términos de *Empfinden* (sensación) y de *Gefühl* (sentimiento) indiferentemente para estos tres órdenes de datos psicológicos, como si se tratara de la misma cosa. Esto se debe a que estas tres funciones se confunden en una común y relativa inconsciencia. En semejante caso, se puede pretender con una absoluta certeza que nos encontramos en presencia de un tipo intelectual. Por eso el alemán es, en el fondo, como ya hemos dicho, el pensador por excelencia. En francés, por el contrario, esta confusión de términos no existe, al estar el francés en un cierto sentido más diferenciado que el alemán. Su cultura es, para empezar, mucho más antigua; la heredó directamente del patrimonio cultural antiguo, aunque sólo sea por la lengua. Por consiguiente, posee una diferenciación de su función de sentimiento que falta a los alemanes incluso en la lengua. Las lenguas francesa e inglesa, como ya hemos dicho, distinguen netamente el sentimiento de la sensación. No empleo el término de *sensación* en la acepción de una sensación única o de una percepción sensorial única; entiendo por sensación lo que la psicología francesa, con Pierre Janet, ha llamado la *función de lo real*, la percepción de la realidad de las cosas, la suma de los datos exteriores que nos son comunicados por la actividad de nuestros sentidos. Ésta es la mejor definición que puedo dar de ella. En otros términos, el ser sensorial se pone al unísono de la realidad de las cosas tal como ella es, quedando excluido todo lo que no es esta realidad percibida. Naturalmente, se añaden funciones auxiliares, conscientes o inconscientes; en el ser irracional serán principalmente funciones racionales —las del sentimiento o el pensamiento— las que aportarán su concurso. En este caso, en cambio, la intuición se ve rechazada.

La *intuición*, naturalmente, en tanto que función irracional, no es para el intelecto fácil de definir. En mis Tipos *psicológicos* la he llamado «una percepción por vía inconsciente», siendo una de sus particularidades la de que no se podría precisar dónde y cómo nace; parece que puede transitar múltiples vías y, gracias a su intervención, permite ver, por así decir, lo que pasa «a la vuelta de la esquina». Me

detengo aquí, y confieso que no sé, en el fondo, cómo opera la intuición; no sé lo que ha sucedido cuando un hombre sabe de pronto una cosa que, por definición, no debería saber; no sé cómo ha llegado a este conocimiento, pero sé que es real y que puede servir de base para su acción. Los sueños premonitorios, la telepatía y todos los hechos de este orden son intuiciones. He constatado estos fenómenos abundantemente, y estoy convencido de que existen; se encuentran entre los primitivos y en todas partes, con tal de que se preste atención a las percepciones que nos llegan a través de las capas subliminales de nuestro ser. La intuición es una función muy natural, perfectamente normal y necesaria; se ocupa de lo que no podemos sentir ni pensar, porque carece de realidad, como el pasado, que ya no la tiene, y el futuro, que no existe por mucho que lo pensemos. Debemos estar reconocidos al cielo por poseer una función que proporciona cierta luz sobre lo que está «más allá de las cosas». Naturalmente, los médicos, que se encuentran a menudo ante circunstancias enigmáticas, tienen una gran necesidad de la intuición. Más de un buen diagnóstico es obra de esta misteriosa función. Con frecuencia se puede demostrar, en particular en tipos francamente intuitivos, que se produjeron ciertas impresiones sensoriales aunque se mantuvieron subliminales; es decir, que no se hicieron conscientes, sin que dejaran por ello de suscitar, mediante él rodeo de algunas asociaciones mediatas, una determinada intuición. He aquí un ejemplo: yo tenía una enferma que, desde hacía algún tiempo, venía a mi consulta; la recibí una bella mañana en la casita de mi jardín, que tiene en sus cuatro costados puertas y ventanas; como éstas estaban todas abiertas, era imposible percibir el menor olor en aquel lugar. Me disponía a entablar la conversación y a preguntarle lo que había soñado, cuando ella me dijo de improviso: Esta mañana ha recibido usted, antes de mí, a un hombre.

—¿Cómo lo sabe? —le pregunté sorprendido.

—¡He tenido de pronto esa impresión! Mi mirada cayó entonces sobre un cenicero que contenía todavía varias colillas de cigarrillos. Por otra parte, era aún muy temprano, y resultaba improbable que una dama hubiera venido a mi consulta tan de mañana. Además, mi paciente sabía que yo no fumaba cigarrillos. Así, pues, de este conjunto de hechos tenues, ella había concluido que no se podía tratar sino de un visitante masculino, y esta conclusión inconsciente se había abierto paso en ella, sin que se percatara, hasta su esfera consciente. Así es como, a partir de percepciones subliminales, surgen a menudo lo que llamamos intuiciones. Ello no debe sorprendernos, pues el tipo intuitivo se consagra, con la más rigurosa consecuencia, a suplantar en él la realidad de las cosas tal como ellas son. Para él, la verdad que importa es su atmósfera, su clima. Por eso el intuitivo se siente incómodo, «desgraciado como las piedras», cuando se encuentra dentro de una situación real; una situación ya completa, desprovista de virtualidades nuevas, es para él como una verdadera prisión; incapaz de sufrirla, siente la necesidad inmediata de forzar la red que le encierra. Tales son los intuitivos que mariposean perpetuamente en el mundo,

sin soportar la realidad de las cosas y huyéndola. Este comportamiento puede llevar sus ramificaciones muy lejos, tan lejos que un intuitivo puede llegar, por ejemplo, a perder la sensación de su corporeidad, la sensación que tiene de su cuerpo. Yo he conocido el caso de una dama intuitiva que tuvo esta experiencia. Al regresar un buen día a su casa, descubre inopinadamente, durante el camino, la posibilidad y la existencia de un nuevo problema; fascinada por ello, se sienta en un banco, a pesar de que la temperatura es de cinco grados bajo cero; sumida en sus reflexiones, que prosigue sin preocuparse de la temperatura ambiente, contrae un serio enfriamiento, que la hace guardar cama durante varias semanas. He aquí otro ejemplo: una mujer intuitiva (que gozaba, por otra parte, de un excelente equilibrio psíquico) se vio asaltada durante una consulta por un montón de problemas complejos y de cuestiones inauditas. Yo le pregunté: «¿De dónde saca usted todo ese amasijo?». Este punto constituía para mí, ante todo, un perfecto enigma. Poco a poco tuve la intuición (¡también en mí se trataba de una intuición!) de que había debajo algo de tipo corporal. Le pregunté si había desayunado. «No»: había olvidado por completo hacerlo; simplemente, tenía hambre. Hice que le trajeran una taza de té y un poco de pan, y los problemas se esfumaron como habían venido. El hambre contenida había sido el origen de aquella perturbación. Los intuitivos pueden ser ciegos para la realidad de las cosas hasta un grado increíble. He conocido también el caso de una paciente que, de pronto dejó de percibir el ruido de sus pasos contra el suelo. Se sintió tan asustada por ello que inició inmediatamente un tratamiento. Todavía podríamos hablar largamente sobre las nociones de intuición y de sensación, pero creo que lo que antecede bastará para comprender el sentido de ambas.

Tras haber respondido a las cuestiones planteadas, que nos han hecho volver atrás, prosigamos ya nuestra exposición. Hemos hablado hasta ahora de las cuatro funciones que contribuyen a la orientación de la conciencia y nos hemos enfrentado con el tema de la orientación en el espacio psicológico interior. He citado ya tres elementos que ayudan a esta orientación:

I. La *memoria*, es decir, la suma de recuerdos y la facultad de reproducir materiales anteriormente registrados.

II. Las *contribuciones subjetivas de las funciones*. No supongo que hayan ustedes captado de un modo completo esta cuestión, que forma parte de las más difíciles de toda la psicología. Las contribuciones subjetivas están, por otra parte, dentro de la dependencia de cierto tabú. Cuando conversamos con nosotros mismos o con un interlocutor, nos cuidamos siempre de pensar y decir precisamente lo que decimos y de callar lo que, quizá, podemos pensar al margen y que sería capaz de contrarrestar peligrosamente nuestra intención. Es preciso confesar que siempre hay en nosotros pensamientos subsidiarios, satélites más o menos claramente percibidos por nuestro pensamiento intencional, que va acompañado también por toda una serie de sentimientos, de intuiciones, de percepciones; en resumen, de múltiples contribuciones subjetivas, a las que, en general, nos esforzamos por reducir al

silencio.

III. Los *afectos*. Decía al final de la exposición anterior que los afectos, en tanto que descargas explosivas de energía, poseen un singular carácter de autonomía, gracias al cual determinan alteraciones profundas de la conciencia. Los afectos son potencias autónomas con la misma razón, por ejemplo, que los espíritus malignos de los primitivos. Los afectos nos hacen sufrir una especie de atentado; algo que parece venir del exterior nos alcanza repentinamente, nos asalta, nos subyuga. Ésta es la razón por la que los afectos, entre los primitivos, están personificados. Un cierto número de dioses antiguos no son sino los afectos encarnados; piénsese en Marte, en Venus, en Eris, en Eros, etc. Las personificaciones de esta naturaleza son multitud. Hay también temperamentos deificados, caracteres emocionales convertidos en dioses. Basta pensar en las expresiones que todavía hoy se emplean a base de jovial, de dionisíaco, etc. Deriva todo ello de la autonomía, que es el atributo de los afectos y que, en cierto modo, invita a personificarlos. La antigüedad, para expresar el «flechazo», no sabía sino invocar los «dardos del dios Amor». O bien, para la cólera, era Eris quien arrojaba la manzana de la discordia entre los hombres. Ésta es la forma en que los primitivos sienten los afectos, que sólo tienen significado para aquéllos a quienes les afectan. Ellos suponen que el sujeto víctima de un afecto está poseído por un espíritu, cuando, por ejemplo, un rey negro estornuda, todos los cortesanos se prosternan durante cinco minutos, pues ha penetrado un alma nueva en él. Del mismo modo los espíritus a los que se hace responsables de las enfermedades son personificados y tratados como humanos; se les da alimento y se les prescribe morada, en la que no se desespera de llegar a encerrarlos.

Llegamos ahora a un cuarto elemento. Los afectos, como acabo de decir, constituyen como explosiones súbitas. La vida psíquica presenta otras particularidades que no son ya explosiones, sino la irrupción en la conciencia y su invasión por parte de contenidos inusitados. Es como si algo nos cayera en el cerebro a través de la caja craneana. Por eso yo prefiero a la denominación de «pensamiento súbito y que no se sabe de dónde nos viene». (*Einfall*), la de *irrupción del inconsciente*. Surgen contenidos inconscientes y se revelan de pronto en la conciencia, como relámpagos en un cielo sereno; se trata, en general, de una especie de fantasías o de fragmentos de fantasías que se agregan a la conciencia con fragor afectivo o, más concretamente, sin este fragor; pueden concretarse en forma de una impresión repentina, de una opinión, de un prejuicio, de una ilusión o incluso de alucinaciones que se encuentran igualmente bajo la latitud de lo normal. En general, solemos esforzarnos por callar estos acontecimientos, pues se les siente como algo incongruente, de lo que no gusta hablar. No fue pequeño mi asombro cuando, al llegar a conocer un poco más profundamente a los hombres, comprobé cuan frecuentes son estas extrañas experiencias. Son numerosas las personas que han tenido al menos una época en el curso de su existencia, durante la cual cosas singulares de esta especie hicieron irrupción en su conciencia, inspirándoles una

profunda angustia y una aprensión que, unidas a la sensación de incongruencia, son los residuos de un antiguo tabú. Los primitivos tienen un temor tan sagrado de los espíritus que es ya sacrilegio pronunciar su nombre. Más adelante tendremos ocasión de hablar de los complejos, que son también magnitudes autónomas y que están, asimismo, bajo el influjo de un tabú. Cuando alguien, como sabemos, siente algo muy desagradable, no le gusta hablar de ello; sería faltar al buen tono el extenderse en sociedad sobre las propias dificultades psíquicas; esta tendencia, entre los ingleses, es todavía más acentuada que en otras partes; para ellos poseer un alma sería una equivocación mundana, y mayor todavía el ponerlo de relieve; una conversación sobre temas filosóficos que hagan alusión a su existencia cae dentro del mismo tabú mundano. Estas circunstancias exigen entre los primitivos una observancia todavía más intransigente que entre los civilizados, y la pena de muerte castiga a veces la infracción del silencio que debe rodearlas. Entre nosotros, la prohibición de hablar de ciertas cosas, que en sí mismas acaso no serían penosas pero que están bajo una reserva contra la que no se debe atentar, representa una supervivencia de este orden de hechos. Nos vemos, pues, impedidos de hablar de las cosas más interesantes, porque están incluidas en dominios prohibidos. La mayor prudencia y la cortesía más refinada son puestas en juego en cuanto se trata de estas cuestiones; como prueba de ello me basta la deferencia extraordinaria que testimonian los primitivos en relación con todo lo que se relaciona con los espíritus.

Por medio de estas cuatro categorías de hechos psicológicos hemos recorrido casi todos los datos que importaba citar aquí. Intentemos resumir lo que hemos dicho en un esquema que venga a completar el esquema 1. El campo de nuestra visión psicológica lo podemos representar, si les parece, por este esquema 3, que es como un vasto espacio, algunas de cuyas parcelas se encuentran iluminadas y junto a las cuales hay todavía un mundo de oscuridad, el mundo interior oscuro, del que no tenemos una imagen clara y del que no captamos jamás sino fragmentos. Es un poco como si en esta sala yo viera tan pronto a esta señora como a aquella otra, pero sin ver jamás a todo el auditorio. Tendría, pues, la impresión, en un momento dado, de que no hay aquí nadie más que esta señora, o que la primera ha sido reemplazada por la segunda, a la que vería a su tiempo. Así ocurre en nuestro espacio interior. En realidad, tenemos, además, cierta presciencia global del conjunto, no por ello menos recubierta por una sombra profunda. Al parecer, el haz luminoso de nuestra conciencia es limitado, y esta limitación nos incapacita para aprehender normalmente más de un estado psíquico a la vez; ello es particularmente cierto cuando estamos bajo el influjo de un afecto que capta toda nuestra atención y todos nuestros pensamientos, y durante el cual no podríamos pensar en otra cosa. Si estamos violentamente irritados, no podemos vivir sino nuestra cólera y no lograremos, mientras dure ésta, apartar de nuestro espíritu fascinado los pensamientos que ella nos inspira.

Toda la parte inferior del diámetro AA’ es el mundo oscuro. Tenemos que situar, ante todo, en éste, como en su periferia, las *irrupciones del inconsciente*, a las que se

puede comparar con exclamaciones que vinieran, por ejemplo, a interrumpir ahora el hilo de mi conferencia. Luego, ya más próximos al yo, vienen los *afectos*; después, todavía más próximas, las *contribuciones subjetivas* de las funciones, que están al alcance del yo, que no poseen ya autonomía (lo que las diferencia de los afectos) y a las que se puede, en cierta medida, acomodar según se quiera; puedo, por ejemplo, decir: «¡Buenos días, mi querido señor: encantado de conocerle!», sin que ello me impida pensar para mí: «¡Que el diablo se lo lleve!».



Esquema 3

Este último pensamiento es puesto a un lado, se mantiene secreto gracias a un imperceptible esfuerzo de voluntad, al no ejercer las contribuciones subjetivas sobre el yo el influjo que caracteriza a los afectos y a las irrupciones del inconsciente. Si fuera un afecto el que me inspirara ése: «¡Que se pudra por ahí!», no podría ya, a menos de no ser un virtuoso de la represión, impedirme el proferir esta imprecación, a no ser al precio de un gran esfuerzo.

En fin, en proximidad inmediata del yo hemos representado los *recuerdos*. En su zona, nuestra actividad intencional es, en cierta medida, soberana; pero en cierta medida sólo, pues los recuerdos también pueden comportarse de forma espontánea, emergiendo de improviso, sin que se sepa cómo ni por qué, provocando nuestra alegría o nuestra tristeza, llegando incluso a veces a la obsesión. Esta última se produce cuando las capas inferiores de nuestra psique son la sede de una especie de impulso volcánico que impone a la conciencia determinados materiales. Las *inspiraciones creadoras* emergen también a menudo así del mundo psíquico oscuro, cuyos contenidos inconscientes se abren paso y acaban por penetrar en la conciencia, donde determinan al mismo tiempo los afectos. Con frecuencia ignoramos qué es lo que intenta emerger y sólo constatamos que ese algo crea un afecto, que es lo que nuestra naturaleza sabe acoger, sobre todo. Nos ponemos de mal humor o nos sentimos irritados: «¿Qué te pasa?». «Nada, ¡estoy furioso!». Esto es algo de todos los días. Los afectos perturban de este modo el juego de las contribuciones subjetivas de las funciones; no logro concentrarme, digo tonterías o lo contrario de lo que quisiera decir, felicito en lugar de presentar mi condolencia, meto la pata continuamente en sociedad, por el solo motivo de que estoy en desacuerdo profundo

conmigo mismo.

He dicho más arriba que la parte del yo que está a la luz, la vertiente de la conciencia, detenta el privilegio de la voluntad; el yo consciente es capaz de querer y de disponer, hasta cierto grado —el de su diferenciación—, de las funciones de la conciencia; éstas son comparables a cuatro cuerpos de ejército a los que se dirige a cualquier sitio. Pero lo que figura por debajo del diámetro AA’ no se deja conducir con esta docilidad. Lo emocional es reacio a las órdenes del yo, y su dominación, siempre discutida y jamás muy eficaz, exige inmensos esfuerzos. Las facultades de mando aquí están invertidas, y el yo es un poco como el inválido de una comedia de Nestroy en la que se produce la siguiente escena: se ve sólo a un comandante; fuera, detrás de los decorados, resuena una detonación y se oye al inválido gritar: «¡Mi comandante, he hecho un prisionero!». «¡Tráelo aquí!», y el inválido responde: «¡No me deja!». Frente a nuestras emociones somos como el inválido con su prisionero; nos reducen a una pasividad de hombre sufrido, son ellas quienes actúan. La voluntad no tiene eficacia sobre las capas profundas de la psique sino en una débil medida; en general, su alcance eficaz no va más allá del recuerdo. La misma memoria, como hemos visto, es sólo hasta cierto punto una función voluntaria y controlada. Con mucha frecuencia nos juega malas pasadas; se parece a un caballo viciado al que no se puede domar y a menudo se resiste de la manera más embarazosa. Cuando busco un recuerdo que se me escapa obstinadamente, sería en vano empeñarse, pues el recuerdo buscado, a pesar de todos mis esfuerzos, no se presentará a mi espíritu. Dependemos de un buen funcionamiento de nuestra memoria; no podemos querer absolutamente acordarnos de algo; cuando un recuerdo es refractario, lo mejor es no pararse demasiado en ello; quizá nos vendrá a la mente durante la noche o al día siguiente, cuando no pensamos en él y le dejamos en paz.

Ello es más cierto todavía respecto a las contribuciones subjetivas que escapan al control personal y que una tercera persona nota quizá mejor que nosotros mismos. Se producen en nosotros sin que podamos refrenarlas. «No podemos asignar fronteras a los pensamientos», no podemos impedir que pensemos una tontería, no podemos evitar que una futilidad ridícula invada nuestra mente; cuando sería de rigor precisamente una gran seriedad, nos domina una risa loca. Ello explica por qué los banquetes de entierro, tradicionales en ciertas regiones, degeneran con frecuencia en francachelas bien regadas, de una alegría desbordante, por el simple motivo de que el inconsciente, compensador, reacciona de forma acusada en estas ocasiones de tristeza y, con la ayuda del vino, ganados por el contagio, no logramos reprimir sus efectos.

Si pasamos, por último, a los afectos y a las irrupciones del inconsciente, se constata que, en sus zonas, la voluntad no tiene nada que decir. Podemos, todo lo más, negar la existencia de un afecto y pretender, contra toda evidencia, «que no hay nadie en la casa». Para reprimir un afecto no tenemos otro recurso que borrarnos, dándonos en cierto modo a la huida ante su proximidad.

Tenemos que distinguir dos grandes clases de seres humanos que se comportan de

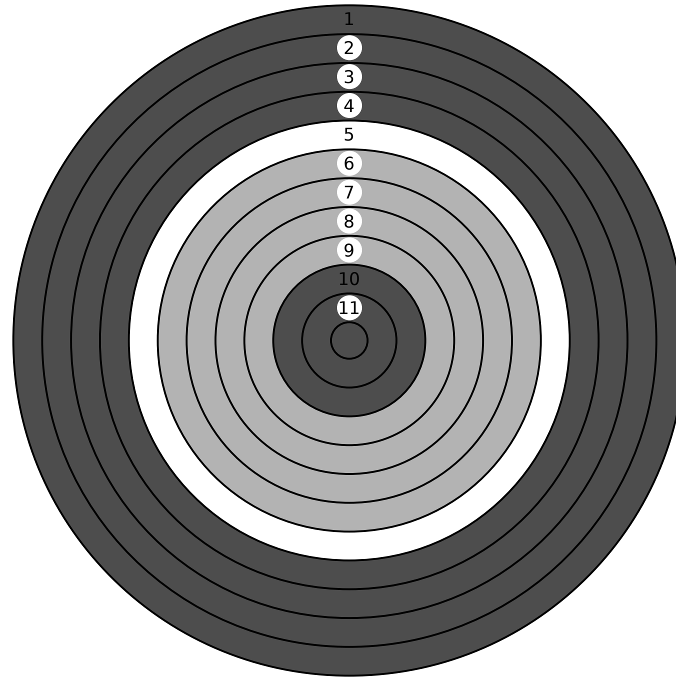
formas radicalmente diferentes respecto al mundo exterior y al mundo interior. Los seres de una se mantienen en ø (esquema 3), tienen su centro ligeramente desplazado hacia arriba; en cuanto surge una dificultad sufren la tentación de buscar su salvaguardia y su salvación en el mundo exterior; huyen, en cierto modo, fuera de sí mismos y cuentan, a quien quiera oírlos, como para preservarse de ella, la desgracia que les abruma. Es el hombre *extravertido*, que comunica con una sinceridad sorprendente las dificultades con que tropieza. Se podría pensar que no las toma en serio, elaborándolas como afectos y llamando, por así decirlo, a todas las puertas para participar sus miserias, con la esperanza de desembarazarse, en uno u otro quizá, de ese fardo que le es esencialmente personal.

Los seres de la otra clase se comportan según un mecanismo contrario, también normal; estando el centro de su personalidad ligeramente desplazado hacia abajo, en øø (esquema 3), cuando surge en su camino una asechanza, la fascinación que ejerce sobre ellos su mundo interior es tal que con ocasión de esta detención momentánea en la marcha de su vida —y en virtud del reflujo de las energías que, retiradas del mundo exterior, van a animar su mundo interior— sufren, en cierto modo sin saberlo, una atracción que les abstrae del ambiente real y que, exagerada, les expondría a ser tragados por un mundo imaginario. Es el tipo *introvertido* cuya tendencia, a pesar de sus esfuerzos, es huir a un mundo de recuerdos y de afectos desenfrenados. Es, evidentemente, otra forma de abordar las dificultades de la existencia: se sucumbe a su fascinación íntima, el sujeto se entierra con sus afectos para renacer cuando éstos han cesado. Pero este tipo corre el riesgo de que la bomba en la que se encierra estalle un día; el individuo sospecha entonces que todo el mundo está al corriente de sus desventuras, que «los gorriones le pían sobre los tejados». Una persona, por ejemplo, que sufre dificultades crecientes, se retira del círculo de sus amigos, se hunde en lo más profundo de sí mismo, alquila una casa solitaria; evita, si llega el caso, hablar con los demás inquilinos. Un buen día esta persona tiene la sensación desagradable de que pasa algo que no puede precisar. Llega a pensar que funcionan radios, que se tienden hilos para transmitir comunicaciones sobre él; otro día, al oír a los vecinos de arriba charlar y ver que se callan al acercarse él, piensa: «Por lo menos esto es sospechoso». Y así continúa durante algún tiempo hasta que, al fin, oye en una ocasión que hacen una observación que, a sus ojos, implica el conocimiento de sus secretos divulgados. La bomba está a punto de estallar. El sujeto es presa de una gran excitación acompañada de gritos desordenados, se arranca las ropas del cuerpo y confiesa a los cuatro vientos todo lo que —según él— ha pasado y qué clase de ser abominable es. Entonces se dice que esta persona está loca y le encierran en un manicomio.

En otra representación (esquema 4) la zona oscura representa la conciencia, el mundo consciente tal como lo percibimos y en el que nos orientamos gracias a la sensación, al pensamiento, a la intuición y al sentimiento. La zona blanca 5, que sirve de transición entre la zona oscura y la más clara, representa el umbral que da paso al

yo desde el mundo exterior hasta el mundo interior Mientras el mundo exterior y consciente capta toda nuestra atención, no observamos gran cosa en esta zona intermedia. Pero en cuanto la concentración de la conciencia disminuye, los recuerdos, las contribuciones subjetivas, los afectos y las irrupciones aparecen en su superficie, procedentes de un centro oscuro al que el término de inconsciente sólo tiene la pretensión de aludir.

Así, en el primitivo se puede observar claramente que la caída de la noche revoluciona su concepción de las cosas. Durante el día toda su capacidad de atención está vuelta hacia el mundo exterior y concreto. Pero cuando sobreviene la oscuridad todo se vuelve mágico y lleno de espíritus, pues la puesta del sol supone para el primitivo la extinción de la conciencia diurna; en cuanto falta la luz, reaparece el mundo interior, que para el primitivo es tan real y concreto como el mundo exterior. Contenidos que proceden del inconsciente psíquico caen en el sector consciente del mundo interior individual y suscitan en él ciertos efectos cuya procedencia absolutamente íntima escapa al primitivo, por lo que atribuye su causa al único mundo que él conoce: el mundo exterior. En otras palabras, los espíritus son para él realidades, seres como ustedes y como yo. Es cierto que no se les puede ver, pero no por ello son menos reales a sus ojos y dejan de necesitar alimentos. Y cuando un blanco le replica al primitivo que los espíritus no han probado los alimentos que les ofreció, éste le responde que los espíritus se mantienen de un alimento invisible aspirando los olores. Esto recuerda mucho a la representación antigua de los dioses, según la cual éstos se complacían con el olor de los alimentos y se mantenían con él. *En el primitivo, pues, el interior está proyectado en el exterior* y aparece siempre durante la noche.



1. Sensación
2. Pensamiento
3. Intuición
4. Sentimiento
5. El Yo, la voluntad
6. Recuerdos
7. Contribuciones subjetivas
8. Afectos
9. Irrupciones
10. Inconsciente personal
11. Inconsciente colectivo

Esquema 4

Ya no es así para nosotros, pues todo esto se nos ha vuelto oscuro y la periodicidad diurna-nocturna se ha difuminado; por la noche somos lo mismo que fuimos durante el día; como máximo, quizá nos reímos de la noche; pero el sentimiento de que el mundo oscuro es diferente del mundo soleado se nos ha vuelto totalmente extraño; en efecto, nosotros no proyectamos ya con la misma ingenuidad nuestros datos interiores en el mundo exterior. Ello no significa que estos datos no están ya en nosotros; ellos mismos nos fuerzan a observarlos, a erigirlos como ciencia, como ciencia psicológica. Ahora hablamos de psique, de inconsciente, de irrupciones y de afectos, etc., nociones que circunscriben para nosotros el dominio legítimo de una realidad psíquica inconsciente. Por otra parte, es aún bastante frecuente entre nosotros que estas realidades interiores sean proyectadas al exterior. Estas proyecciones entregan nuestra alma al saqueo: aquello que en realidad vive en nosotros ve cómo se le confiere una existencia exterior.

4. La experiencia de las asociaciones

1[8]

En lo que precede, hemos pasado revista a los elementos necesarios para una orientación en el dominio de la conciencia. No hemos hablado hasta aquí del inconsciente más que por alusiones, pues, antes de abordarlo, nos es preciso despejar las vías de acceso a los espacios íntimos y oscuros y asegurarnos de que las sendas de penetración que habremos de seguir son transitables, al menos en su comienzo, y dignas de alguna confianza científica. A este efecto debo hablar de los métodos empleados y de sus nociones fundamentales. Quisiera hablarles ante todo de las *experiencias de asociaciones*. Con ellas nos vamos a mover enteramente en el dominio de la psicología experimental, pero estas experiencias nos ponen en condiciones de estudiar hechos esenciales que iluminan de forma muy interesante y singular las funciones del inconsciente. Al principio, con estas experiencias, se perseguía objetos muy diferentes; se trataba de estudiar de forma experimental el mecanismo de las asociaciones; esto era bastante utópico, pues medios tan primitivos no podían ayudar mucho en un campo tan complicado como el de nuestras asociaciones. Pero, en la ciencia, es frecuente que investigaciones que no cumplen las esperanzas puestas en ellas abran, con gran sorpresa del investigador, nuevos e inesperados horizontes. El procedimiento de una experiencia semejante, adaptada al estudio de los complejos, es el siguiente: el experimentador dispone de una lista de palabras, llamadas *palabras inductoras*, que ha elegido al azar y que no deben tener entre sí ninguna relación de significación, condición indispensable para una experiencia de puras asociaciones. Debemos tomar palabras aisladas, carentes, repitámoslo, de toda relación significativa. He aquí un ejemplo: agua, círculo, silla, hierba, azul, cuchillo, ayudar, peso, preparado. Cuando se presenta una tras otra estas palabras a un sujeto, no emana de esta lista ninguna sugerencia (lo que no ocurre nunca cuando varias palabras constituyen un tema cualquiera). *El experimentador invita al sujeto a reaccionar a cada palabra inductora lo más rápidamente posible, limitándose a pronunciar la primera palabra que le acuda a la mente*. A la palabra «agua», lanzada, por así decirlo, por el experimentador, el sujeto responderá lo antes posible con la primera palabra que acuda a su mente, por ejemplo, «mojado» o «verde» o «H_2O» o «lavar», etc. El experimentador mide el tiempo de reacción con un cronómetro que indica hasta los quintos de segundo. (Una precisión mayor sería superflua y casi inútil, siendo los errores inherentes a esta experiencia de un orden de magnitud muy superior a un quinto de segundo). Se hace funcionar el cronómetro, por ejemplo, cada vez que se pronuncia la última sílaba de la palabra inductora y se para en cuanto el sujeto deja oír la primera sílaba de la *palabra inducida*. Se anota el tiempo transcurrido, al que se llama *tiempo de reacción*. Yo suelo experimentar con

cincuenta reacciones o algunas más, pues un número demasiado grande sería perjudicial, a causa de la fatiga que produce. En general, se suele limitar las reacciones de cincuenta a cien.

Durante estas experiencias se observa que los tiempos de reacción son muy desiguales, tan pronto cortos como largos; se observa, también, que ciertas respuestas sufren perturbaciones: el sujeto olvida la recomendación inicial invitándole a responder con una sola palabra y responde con toda una frase, o bien, sin cuidarse del sentido de la palabra inductora, reacciona por una asociación tonal, lo que es también una ligera desviación respecto a las instrucciones previas. Se producen, asimismo, otros incidentes: al pronunciar el experimentador la palabra «agua», ocurre que el sujeto reaccione por «Agua: pues verde», lo que constituye, entre otras cosas, una repetición inesperada de la palabra inductora o bien, por: «Verde… ¡No, quería decir azul!»: el sujeto ha tenido un lapsus. O bien, que se eche a reír, que exclame o responda algo inadecuado, «sí» o «no», antes, por ejemplo, de la reacción requerida. O, incluso, que el sujeto no comprenda o comprenda mal la palabra inductora claramente pronunciada, o que reaccione con una palabra estereotipada, es decir, con una misma palabra inducida, indiferentemente a las diversas palabras inductoras. Ciertos sujetos, por ejemplo, reaccionan frecuentemente repitiendo la palabra: «bello». A todas estas perturbaciones, así como a los tiempos de reacción demasiado prolongados o a las ausencias de reacción, se les llama *indicios de complejo*. Se ha comprobado, en efecto, que las palabras inductoras que determinan una perturbación cualquiera de la reacción son aquéllas que encuentran en el sujeto un *contenido emocional*, es decir, que despiertan un eco en la parte del alma representada por la zona amarilla del esquema 4, y que afectan de alguna forma a la esfera íntima tabú. Cuando una palabra inductora no interesa más que a la superficie de la conciencia, la reacción es normal y no se produce nada insólito pero cuando, por el contrario, ataca y atraviesa los diques protectores de la vida interior y penetra en la intimidad del yo, determina una perturbación de la reacción exterior, desencadenando en el interior del ser un *automatismo* para el que el individuo no está preparado, que capta su atención, le subyuga, en cierto modo, y le impide así cumplir las instrucciones dadas[9].

Asocio a la fase arriba descrita de la experiencia una segunda fase, que consiste en lo siguiente: tras haber registrado un cierto número de asociaciones, se vuelve a empezar la lista de palabras inductoras desde el principio, rogando al sujeto que repita la respuesta dada a cada una de ellas. Se pregunta: ¿Qué respondió a la palabra «agua»? El sujeto se acuerda o no se acuerda, o incluso cree acordarse, pero da una respuesta diferente. Todo esto se anota. Las reacciones olvidadas constituyen *reproducciones defectuosas*. Se ha constatado que éstas son también indicios de complejo, con la misma razón que las otras perturbaciones que distinguen a las asociaciones que han rozado la esfera afectiva. Añadamos que la actitud, los gestos, las expresiones del sujeto, su risa, su tos, sus posibles balbuceos, proporcionan también indicaciones preciosas al experimentador entrenado. Pero transcribamos una

de estas experiencias.

Palabra inductora	Tiempo de reacción	Indicios de complejo	Reproducción
Agua	4/5 de segundo	0	+ = exacto
Círculo	4/5	0	+
Silla	5/5	0	+
Nadar	6/5	0	+
Azul	7/5	0	+
Cuchillo	20/5	3	− = falso
Ayudar	15/5	3	−
Peso	10/5	1	+
Preparado	8/5	0	−

Constatamos aquí una serie de tiempos de reacción decreciente desde veinte quintos hasta ocho quintos de segundo. El tiempo de reacción medio y normal de este sujeto es de siete quintos de segundo. Con la palabra «cuchillo» aparece un tiempo de reacción prolongado que va decreciendo en el curso de las tres asociaciones siguientes: se llama a esto una *perseveración* y se establece la hipótesis de que la palabra «cuchillo» ha rozado la esfera afectiva del sujeto, lo que ha paralizado momentáneamente su atención. Los indicios de complejos revelan que el sujeto no logra reaccionar correctamente y que las reproducciones están también perturbadas[10]. ¿De qué puede tratarse en el caso de nuestro sujeto? ¿Qué significa el hecho de que la palabra «cuchillo» al ser oída desencadene semejantes reacciones? Las reacciones siguientes son de nuevo normales; un tiempo de reacción prolongado se produce otra vez ante la palabra «lanza».

Palabra inductora	Tiempo de reacción	Indicios de complejo	Reproducción
Lanza	12/5 de segundo	1	−

Siguen luego algunas asociaciones normales, y más adelante:

Palabra inductora	Tiempo de reacción	Indicios de complejo	Reproducción
Pegar	9/5 de segundo 10/5	1	−
Arbol	10/5	1	+

La palabra crítica es aquí «pegar», no apareciendo la perturbación más importante, sin embargo, sino más tarde. La conexión con la esfera afectiva no ha sido sentida claramente de forma inmediata; por así decirlo, la cuña no se ha hundido sino progresivamente y sólo ha determinado la perturbación principal en el curso de la reacción siguiente; luego, ésta ha cesado a su vez: es lo que se llama una *perseveración relativa*. Una tercera palabra ha determinado también una serie perturbada; es la palabra «puntiagudo», seguida de tres palabras indiferentes:

Palabra inductora	Tiempo de reacción	Indicios de complejo	Reproducción
Puntiagudo	15/5 de segundo	2	−
	18/5	3	−
	10/5	1	+
	6/5	0	+

Hubo también varias reproducciones falsas; también aquí, el sujeto reaccionó antes de que el término crítico ejerciera su plena eficacia, que no estalló sino en la reacción siguiente.

El sujeto era un hombre de treinta y dos años, empleado en la época de la experiencia en una clínica, y se había prestado voluntariamente a la experiencia, le pregunté:

—¿Ha notado que, a veces, ha vacilado largo rato?

—¡No, he respondido siempre directamente!

—¿Está usted seguro de que no ha cometido errores de reproducción?

—Sí; todas mis reproducciones eran fieles.

—Y, aparte de eso, ¿ha notado usted algo especial?

—No; si no fuera así, se lo diría.

—¿Me permite hacer una reflexión? Usted ha debido de vivir hace tiempo una historia muy desagradable, probablemente una reyerta a cuchillo que sin duda, tuvo consecuencias enojosas.

¡El hombre casi se cae de la silla!

—¿Cómo lo sabe? Le pregunté si era cierto. Me respondió:

—¡Sí! Pero yo estaba a cien leguas de pensar en ello.

Había cumplido una condena de prisión en el extranjero a causa de una pelea a cuchillo en el curso de la cual había herido gravemente a su adversario. Era una mancha en su vida, y, naturalmente, se había cuidado de que ninguna de las personas con las que actualmente trataba se enterara de ella. En cuanto a él, se había esforzado por olvidar. Era todavía joven en la época del accidente, que se remontaba a unos diez años atrás. Ni por un instante había imaginado que me fuera posible encontrar el rastro de ello. Pero, compruébenlo ustedes mismos. Las palabras «cuchillo», «lanza», «pegar», «puntiagudo» producían en él como un sobresalto. Y esto permite esbozar un diagnóstico. Lo más interesante es que *el sujeto mismo no había notado nada de sus vacilaciones*; pues cada vez que una palabra inductora crítica hace blanco, la conciencia se siente inmediatamente fascinada; se vuelve hacia el interior y no percibe ya lo que pasa en el exterior. El sujeto, pues, no se da cuenta de que vacila. Es víctima de una ausencia que capta su atención por un instante, durante el cual el tiempo sigue transcurriendo. Luego vuelve en sí y reflexiona: «¿Qué ha dicho?», sin darse cuenta de que ha estado con el pensamiento en otra parte, arrastrado sin saberlo como por un torbellino en la complejidad de sus recuerdos y de sus imágenes interiores.

En ciertas ocasiones, con muchas menos asociaciones, se puede llegar a un resultado cierto. Un día me vi acorralado por un profesor de derecho que se interesaba por estas experiencias, pero sin creer apenas en ellas. Fui a verle provisto de mis útiles: lista de palabras inductoras y cronómetro. Era un señor de edad que al llegar a la decimoquinta asociación se cansó y me dijo:

—¿Qué es lo que usted pretende en realidad? ¿Qué puede salir de esto?

—Salen no pocas cosas que voy a decirle.

Las reacciones críticas habían sido:

Palabras inductoras	Palabras inducidas
dinero	poco
muerte	morir
besar	bello
corazón	palpitar
pagar	la semeuse

Se trataba de un universitario que rondaba los setenta años y pensaba ya en su retiro. Me atreví a llegar a las siguientes conclusiones:

1. Mi hombre debía de tener dificultades económicas de cierto orden, pues a «dinero» asoció «poco», y ante «pagar» reaccionó violentamente.
2. Cuando se llega a esa edad, se piensa involuntariamente en la muerte; naturalmente, no se habla de ello, lo que no impide que el inconsciente lo confiese con indiscreción. A la palabra «muerte», el sujeto respondió «morir»: no abandona el tema, piensa en el tema y éste le domina.
3. «Besar», «bello». He aquí otra cosa: ¡es como un grito del corazón! En un viejo jurista, esto nos sorprende; pero, como se sabe, el amor florece a todas las edades. Por otra parte, recordemos que a una edad avanzada ciertos recuerdos sentimentales reaparecen con facilidad, recordándose con ternura el encanto de la vida de antaño. Alguna aventura erótica debía de haber acudido a su memoria; he relacionado con ello a «la semeuse», que servía de efigie en las monedas francesas. ¿Por qué no podía haber habido alguna francesa en su vida? Le dije: —Es evidente que usted tiene dificultades económicas; piensa en la muerte a causa de un ataque cardíaco; de vez en cuando tiene palpitaciones. Y, además, usted tiene dulces recuerdos que le han hecho evocar probablemente una aventura amorosa con una francesa.

Dio un puñetazo en la mesa: ¡Pero esto es magia negra! —exclamó—. ¿Cómo sabe usted eso? ¿Es cierto? —Sí, es cierto—. Corrió luego a la habitación de al lado y le dijo a su mujer: —Ven, tienes que someterte también a la experiencia—. Y luego: —No, mejor no, sin duda es preferible.

Se pensará que mis conclusiones no carecían de audacia. Efectivamente. Pero

debo confesar que durante esta experiencia no estaba ya en mis comienzos: había realizado un gran número de experiencias y el largo hábito había aguzado mi juicio.

PREGUNTA: «Las funciones conscientes de la vida interior, ¿están situadas en todos los seres en el mismo orden: recuerdos, contribuciones subjetivas, afectos e irrupciones?».

RESPUESTA: Se puede considerar arbitrario el orden que he asignado a estas funciones; se puede también invertir el orden descrito. En un sujeto dado son, quizá, las irrupciones las que deben figurar en primer lugar; en él, los recuerdos mismos pueden proceder por irrupciones; el sujeto está constantemente bajo el influjo de acontecimientos interiores; se trata, naturalmente, de un temperamento patológico o de una persona que se encuentra provisionalmente en un estadio de su existencia particularmente productivo, en el curso del cual el mundo interior desborda de vida. En general, habrá que atenerse al orden que he propuesto, pues no es habitual que las irrupciones que surgen del inconsciente se produzcan con frecuencia. Cada cual, sin embargo, es libre de seguir su temperamento, su inclinación personal, y de clasificar y situar sus funciones según su propia experiencia; he propuesto esta clasificación porque la memoria es una facultad que, hasta un cierto punto, obedece a la voluntad; las contribuciones subjetivas también, pero en un grado menor, pues a veces no se puede impedir pensar o sentir cosas que nos reprochamos profundamente y que preferiríamos no sentir en nosotros. En cuanto a los afectos, están fuera del alcance de la voluntad; cuando se producen, en fin, irrupciones, se es víctima de un *knock-out* que nos hace morder el polvo y que nos sume en un estado momentáneamente confuso. La característica más auténtica de este espacio interior es que en él estamos reducidos a la pasividad; el sujeto no es ya actuante, sino que está condenado al papel de paciente. Así es, por lo menos, para nosotros, los occidentales, mientras que las culturas orientales, por su parte, han aspirado a crear un orden, una disciplina en este mundo interior. *Hay que considerar también la intención que preside los esfuerzos de la psicología analítica de no dejar que reine la pura barbarie en este espacio interior, sino de edificar en él una disciplina llegando al conocimiento de los datos que contiene*. No debemos confundir el espacio psíquico interior y consciente con el inconsciente. Tengo conciencia del recuerdo desagradable que me asalta, de la cólera que siento o de la inspiración luminosa que cruza por mi mente. El inconsciente no comienza hasta una capa más inferior, círculos centrales, esquema 4. Los egipcios pintaban las estatuas de Osiris de azul para indicar que pertenecían al mundo subterráneo. Las cosas, allí, comienzan a ser diferentes, pero todavía no hemos hablado de ello.

PREGUNTA: ¿Hay un parentesco entre las contribuciones subjetivas de las funciones y las perturbaciones que los complejos determinan en las asociaciones?

RESPUESTA: Hay, efectivamente, un parentesco. En cuanto las contribuciones subjetivas comienzan a hacerse notar de forma desagradable, en cuanto por ejemplo uno se siente a disgusto —a causa tan sólo de algunos pensamientos o de algunos

sentimientos percibidos en el fondo de uno mismo—, esta sensación de disgusto es ya una perturbación que revela un complejo. El mecanismo que actúa es el mismo que el que interviene en la perturbación de una asociación. Un ejemplo: ha muerto el tío de un amigo nuestro y tenemos que darle el pésame; ahora bien, sabemos que el amigo en cuestión, en el fondo, en un sentido, se siente muy feliz de la muerte de su tío, que le hace entrar en posesión de unos buenos ahorros; esta idea que subyace en nuestra mente va a ser responsable de nuestro lapsus, y, en lugar de darle el pésame le felicitamos[11]. La contribución subjetiva, nuestro pensamiento subyacente, se ha abierto camino victoriosamente, lo que es debido, naturalmente, a un complejo; por ejemplo, a una identificación inconsciente con el feliz heredero. En un caso semejante, las contribuciones subjetivas salen claramente a la luz. Otro ejemplo: cuando en el curso de una entrevista la conversación aborda una cuestión crítica para nuestro interlocutor, éste guiña los ojos, lo que quiere decir: «Echo el telón»: pasa por el escenario alguien que no quiere ser visto. *Así, pues, existe naturalmente una multitud de imponderables, que son otros tantos indicios de nuestras reacciones secretas*.

PREGUNTA: ¿Acaso las perturbaciones que aparecen en el curso de experiencias de asociación hechas con primitivos no son condicionadas, además de por los complejos, por las prohibiciones que emanan de los tabúes?

RESPUESTA: Yo no he hecho experiencias de asociaciones con los primitivos. No es nada sencillo experimentar con ellos. Fotografiarlos presenta ya dificultades, pues, para el primitivo, la imagen de un ser es su alma. Cuando hacemos una imagen de él y nos la llevamos con nosotros, lo que hacemos es raptarle una de sus almas y podría caer enfermo. Por eso, los primitivos no quieren dejarse fotografiar; y además por miedo a que la imagen caiga en manos de un hechicero, quien podría servirse de ella para sus maleficios y sustraerle otras almas al ser fotografiado, hasta que le sobrevenga la muerte. De modo que las tentativas experimentales no son posibles más que con *mission boys*, los cuales, habiendo perdido su carácter natural, son, en general, poco recomendables para experiencias psicológicas. En ellos se encontraría sobre todo complejos europeos y abominables sentimientos de inferioridad debidos a su color. Si se llegara a hacer experiencias de asociaciones con primitivos que se hayan mantenido auténticos, se encontraría incontestablemente reticencias que estarían en general menos condicionadas por complejos personales que por prohibiciones colectivas emanadas de los tabúes. Se puede observar, por ejemplo, que cuando se habla de espíritus en presencia de los primitivos éstos tienen una reacción análoga a la de un ser civilizado en el que se hubiera descubierto un complejo o en presencia del cual se hubiera hecho una reflexión molesta (lo que, en el fondo, viene a ser lo mismo). Se constata exactamente los mismos síntomas, cosa que no debe extrañar, *pues las turbaciones y los embarazos del civilizado frente a sus complejos son simplemente los residuos de antiguos tabúes*.

2[12]

Continuemos nuestras experiencias de asociaciones. Deseo citar ahora otros ejemplos que nos darán una impresión de conjunto de lo que son los complejos y que nos pondrán en camino hacia su teoría. Para empezar, veamos la lista de las palabras inductoras críticas: «rezar», «separar», «casarse», «disputar», «familia», «felicidad», «falso», «besar», «elegir», «contento»; estaban repartidas —subrayémoslo— entre un gran número de palabras inductoras indiferentes y no formaban, por tanto, una serie sugestiva. Busquemos qué es lo que puede haber aquí. Yo conocía, antes de iniciar la experiencia, los siguientes detalles: mi cliente era una mujer casada de treinta años. Su marido la había llevado a mi consulta a causa de unas crisis exacerbadas de celos que le martirizaban, aunque saltara a la vista que el marido era un hombre bueno como un cordero, incapaz de la menor desviación. No obstante, ella tenía esos celos violentos, tan conocidos, cuyos accesos están desprovistos de fundamento. Estaba casada desde hacía tres años y era católica practicante; el marido era protestante, lo que, según ellos, no intervenía en absoluto. Es de señalar que ella era de una gazmoñería singular: por ejemplo, no se había desnudado jamás delante de su marido, sino siempre en una habitación contigua; su hermana también casada, había tenido un hijo el año anterior, pero de este hecho no se podía hablar en la conversación, pues aludía a una cosa inconveniente. Por lo demás, según decían, habían sido felices. Naturalmente, yo examiné a fondo primero a la mujer y luego le pregunté: ¿No es una fuente de dificultades el que usted sea católica y su marido protestante? —No, nos hemos puesto de acuerdo sobre esto. Para mi madre es muy importante que yo siga siendo católica y que mis hijos sean educados católicamente.

El marido, interrogado sobre la misma cuestión, me respondió: Eso no cuenta para nada: yo no voy mucho al templo.

Le pregunté de nuevo: ¿Es usted desgraciada en su matrimonio? En absoluto —dijo—, siento un gran amor por mi marido, y por eso estoy celosa. ¿De dónde puede provenir esto? ¿Será quizá porque yo tengo un temperamento apasionado? Comprendí que con una simple conversación no se podía sacar nada de la paciente, y le propuse, para acortar su suplicio, someterla a una pequeña experiencia.

Veamos el resultado del estudio con ella de las reacciones críticas. La palabra «rezar» había determinado perturbaciones sensibles. Lo que «rezar» podía implicar de desagradable acudió entonces a su mente. Tras algunas vacilaciones, confesó: «Naturalmente, el cura, en la confesión, siempre pincha un poco, y, de todas formas, no deja de ser desagradable que mi marido sea protestante; a pesar de todo, quizá sea nefasto que haya dos religiones en la familia». La palabra «separar» le inspiró, asimismo, un comentario: «A fin de cuentas, separar al matrimonio». Ante «casarse», confesó, al ir emergiendo poco a poco el secreto de la historia, que los celos habían trastornado profundamente la vida matrimonial.

Ante «disputar», me entero de que tiene innumerables disputas con su marido y

que la pareja está lejos de ser tan feliz como ellos pretenden.

Ante «familia», ella asocia: «Descomposición de la familia». Ante «felicidad»: «No hay felicidad en el matrimonio». Ante «falso»: «Es falso dejarse llevar por imaginaciones sobre otras personas…». ¿Otras personas? —Sobre otros hombres.

Ante «besar»: «Besar a otro hombre». Ante «elegir»: «Se elige mal». Ante «contento»: «Se está muy descontento». Era la verdad. Resultó claro que ella tenía la cabeza llena de pensamientos eróticos en relación con otros hombres, mientras que su marido, estúpidamente, no le proporcionaba ni el menor pretexto que justificara el más pequeño reproche. No pudiendo confesarse semejantes pensamientos, tenía que hacer escenas para engañar, como si el culpable fuera él y no ella. De esta suerte, ella le martirizaba escandalosamente; no le amaba, en el fondo, sino que, por el contrario, le odiaba y pensaba desembarazarse de él.

Este ejemplo nos muestra la utilidad de semejante experiencia; cuando se tiene una simple conversación con una persona, ésta, a pesar de sus guiños de ojos, puede lograr engañarnos de medio a medio y a veces se la cree por completo. Pero cuando se practica esta experiencia y se tiene ante sí el resultado por escrito, uno sabe a qué atenerse.

He aquí un nuevo ejemplo, mucho más trágico. Se trata de una mujer de unos treinta y dos años. Tenía fortuna y vivía en el extranjero con sus dos hijos. Tres o cuatro meses antes de que yo la conociera había perdido al mayor, una niña de cuatro años que había muerto de fiebre tifoidea. Inmediatamente después de la muerte de su hija, apareció en ella un estado depresivo patológico que hizo necesario un tratamiento en una clínica. El motivo de su depresión parecía a los psiquiatras de una claridad evidente: su hija preferida le había sido arrebatada y este golpe había acabado con su equilibrio. Fue trasladada a mi servicio y tuve que ocuparme de su caso. Quise asegurarme de que no existían otros encadenamientos y la interrogué abundantemente. Me respondió con una claridad que su estado no había empañado: «La pérdida irreparable de esta niña me ha dejado inconsolable; yo era, además, muy feliz, y todo iba muy bien». En su depresión no era discernible ningún otro motivo. No obstante, hice con ella una experiencia de asociaciones, la cual aclaró su patogenia. He aquí la lista de las palabras inductoras críticas que determinaron reacciones prolongadas: «Angel», «terco», «malo», «azul», «rojo» (seguida de una perseveración), «rico», «querido», «caer», «libre» (seguida de una perseveración), «casarse» (seguida de una perseveración que se extiende a las dos palabras siguientes indiferentes). No les voy a pedir que adivinen el significado de este jeroglífico. No podrían resolverlo, pues son necesarios detalles complementarios; yo tuve que preguntarle a la paciente qué evocaban en ella las palabras inductoras críticas, esperando de este modo ponerme en la pista de los complejos afectivos eventualmente responsables de su depresión.

«Ángel». —¿Qué acude a su mente cuando yo pronunció esta palabra?— le pregunté.

Sus ojos se llenaron de lágrimas y la enferma respondió que pensaba en su niña muerta. La encadené aún más diciéndole que comprendía su turbación y que la compadecía en su dolor. Era una buena introducción para las palabras inductoras siguientes, que parecían aún más plenas de desazón y por las que no hubiera sido acertado comenzar.

«Terco». Ella meditó largamente y al final dijo: «Quizá yo sea muy obstinada. ¿Por qué? Se es obstinado o no se es». No me paré más en ello, pero anoté para mí que quizá había allí algo por elucidar.

«Malo». Esta palabra suscitó la misma meditación que la precedente; fue visible que alcanzaba a su fondo, a lo más íntimo de ella, de forma indecible y que la hundía en un estado confuso. Allí se encontraba, ciertamente, el complejo patológico específico, responsable de su mal. Se trataba de algo que ella no conseguía ni captar, ni realizar, ni dominar. Los ingleses dicen algo parecido: *I cannot cope with it*, no puedo con ello, es superior a mis fuerzas. Es tan intenso, tan peligroso, tan pesado, que no se logra aprehender. Las cosas que adquieren y poseen en un ser tales proporciones le vuelven loco; *lo que el yo no logra incorporarse es patógeno*. El infortunado que tiene la desgracia de ser cogido en el engranaje de un conflicto semejante sin disponer de una cabeza firme, bien asentada sobre sus hombros, tiene las mayores probabilidades de ser víctima de una explosión, en sentido figurado, de su caja craneana. Lo anoté en mi ficha: debajo de esto hay algo grave.

«Azul». —«Sí, los ojos de mi niña eran azules; tenía ojos muy bonitos; desde que nació fueron la admiración de todos». Luego, se envaró de pronto; yo lo percibí y anoté de nuevo: también aquí hay algo, pues su rostro había adquirido la expresión patológica que expresa la presencia de un elemento intangible que subyuga.

«Rico». —«No me viene nada a la mente; es una cuestión que puede serme indiferente, pues nosotros vivimos con desahogo. ¿Por qué me puede afectar? ¿Quién es tan rico, entonces? ¡Ah, sí, exacto, es el señor X!». ¿Qué relación tiene con usted? —Estuve enamorada de él. Pero ¿qué importa esto? Sí, ¿sabe usted?…

Yo anoté: aquí hay gato encerrado. Efectivamente, terminó por surgir un episodio: poco antes de la enfermedad de su hija, la paciente había recibido la visita de un señor, amigo de este rico señor X, quien, aprovechando una ausencia momentánea del marido, le dijo: «He visto recientemente al señor X, para el que fue un duro golpe enterarse de su matrimonio». Esta reflexión había sido la chispa en el barril de pólvora. La enferma, siendo muchacha, había estado locamente enamorada de este señor X; ella procedía de una familia modesta, mientras que el señor X pertenecía a una gran familia. Se había dicho: un joven como él no tendrá ni una mirada para mí; no hay esperanzas y debo pensar en otro. A costa de un gran esfuerzo logró dominar y modificar sus sentimientos, y se casó con su actual marido. Al principio, todo fue bien. Ella fue muy feliz cuando nació el primer hijo, pero se produjo entonces un incidente de lo más penoso: apenas abrió la niña los ojos, su madre comprobó que no tenía ni los ojos de su marido ni los suyos, sino los del joven al que ella había amado.

Se consoló con la idea de que Dios le había hecho el regalo de aquella hija con aquellos ojos, en recuerdo de su inmenso amor. Indudablemente, esta ambiciosa hipótesis le había sido necesaria para lograr encajar, superar, el golpe. Luego no volvió a oír hablar del señor X y la vida transcurrió tranquila y sin sobresaltos. Pero, un buen día, se produjo la visita de aquel amigo común, quien le reveló que aquel hombre también había estado enamorado de ella y que había lamentado saber que se casaba con otro. Desde ese momento, apareció en la enferma lo que siempre aparece en estos casos: una situación, una tensión afectiva, que puso a su ser consciente en estado de deficiencia, que le hizo perder pie, de suerte que, por el hecho de esta «disminución de su nivel mental» (Pierre Janet) ya no se dio plenamente cuenta de lo que hacía. Sólo sabe que la niña, de pronto, cayó enferma.

La palabra siguiente era «costumbres»; ella reaccionó con «malas costumbres», queriendo decir, «costumbres inmorales». Luego volvió a la palabra «malo». Le pregunté: ¿Qué quiere usted decir? ¿Qué es lo que hay de inmoral y de malo? —No lo sé— respondió.

«Dinero». Esto evocó las posibilidades pasadas, ya entrevistas a propósito de la palabra «rico».

«Querido». Pensó en su querida hija.

«Caer». Esta palabra le hizo pensar en sus imaginaciones eróticas respecto a su amor pasado.

«Casarse» evocó su matrimonio, un tanto artificial.

Sólo quedaban sin explicar las palabras «malo», «terco» e «inmoral». Volví a la palabra «malo» y le pregunté: ¿Qué hay en el fondo de esto? ¿Ha omitido usted contarme algo? ¿Cómo contrajo su hija la fiebre tifoidea? —Pues, verá: la bañé con agua normal.

La enferma había vivido en una población en la que había agua potable y agua no potable. Mientras bañaba a su hija en agua no potable —de lo que se dio cuenta cuando ya era tarde— la vio de pronto llevarse la esponja a la boca pero estaba tan obnubilada que ni pensó en impedirlo. Este accidente le hizo perder todo control; el hijo menor, de dos años y medio, se acercó a la bañera y quiso también beber agua; ella le dejó. ¿Por qué había hecho esto? No lo sabía. Vi que estaba anonadada y cerrada tanto a la realización mental como a la concepción del hecho cometido. Interrumpí el examen pues el tema se había hecho incluso para mí demasiado candente. Me vi de pronto enfrentado con un irremediable conflicto. Se trataba de una enferma de la que habían dado un diagnóstico de esquizofrenia pero que quizá se podía todavía salvar. Si no se hace nada, pensaba yo, saldrá del manicomio tras un tiempo más o menos largo, con un daño más o menos grave. El drama, no corregido, caerá en el olvido; será asociado simplemente al dominio del más allá y ella no sabrá jamás lo que ha hecho realmente. O bien, tengo que arriesgarme a hacer estallar todo el edificio diciéndole que ha asesinado a su hija y que quería matar también a su hijo para poder casarse con el señor X. Tal era la situación. Reflexioné sobre ella durante

un día y una noche, y me dije: antes que dejar a la enferma hundirse con un daño irreparable en un manicomio, es preferible pinchar la pompa. De esta forma, tengo por lo menos una posibilidad de curarla. Sabía que podía ser curada pero que no era completamente seguro. Como médico, tenía que correr el riesgo. Al día siguiente visité a la enferma y le dije: «Tengo que comunicarle algo grave. Usted mató a su hija y quiso matar también al pequeño, el cual no resultó infectado por un milagro. Quería hacerlo para desembarazarse de sus hijos, romper el matrimonio y poder casarse con el otro». Me dirigió una mirada fija, lanzó un gran grito y estalló en sollozos. Pensé para mí: «Ya está…». Al poco, la enferma volvió en sí, se mostró razonable, y quince días después pudo ser liberada, ya curada. No tuvo ya dolencia mental alguna; durante los quince años en que continué teniendo noticias de ella se mantuvo siempre con buena salud. Este caso, sin embargo, tenía también un aspecto que interesaba a la justicia criminal; la paciente, como homicida, estaba incursa en una pena; su depresión mental había arreglado psicológicamente su caso; la alienación la había salvado de la cárcel, y el enorme peso con el que yo cargaba su conciencia la había salvado de la alienación, *pues, aceptando el propio pecado, se puede vivir con él, mientras que su rechazo trae consigo incalculables consecuencias*.

En el curso de una experiencia semejante, se pueden encontrar, pues, elementos de importancia vital que son excesivamente peligrosos. Es sorprendente la frecuencia con la que se descubre bajo una superficie inocente cosas en ignición. Mi experiencia me ha enseñado una gran prudencia, pues hay más seres de los que se cree que llevan en sí una *psicosis latente*. Numerosas psicosis duermen ya en el inconsciente; determinan en sus portadores, en la superficie, una apariencia exageradamente normal. Lo constataremos, por ejemplo, en que el sujeto en cuestión es un vegetariano convencido o un abstinente intransigente, o en que pertenece con exceso de celo a una asociación benefactora, o en que le gustan las acciones especialmente razonables, como para probar que todo lo que él hace entra en el campo de la absoluta razón. Éste es también el motivo por el que tantos individuos portadores de psicosis latentes se convierten en alienistas, como para probar que son mucho menos locos que los enfermos a los que tratan. Sienten una gran satisfacción que les tranquiliza y pueden exclamar: «¡Señor, gracias por no haberme hecho como a ésos!». Esta actitud, a veces, salva una vida.

Esta experiencia implica ciertos complementos. Naturalmente, mientras no se pudo aportar la prueba material de que se trataba de manifestaciones afectivas, se dudó durante mucho tiempo de la exactitud experimental que permite, con toda la claridad requerida, descubrir los afectos. Me refiero al *fenómeno psicogalvánico*. Su principio es el siguiente: desde hace mucho tiempo se sabe que son las manifestaciones afectivas las que influyen principalmente sobre el sistema nervioso simpático, siendo éste el que preside, a su vez, el funcionamiento vegetativo del organismo. Los afectos, por sí mismos, hacen dilatar los vasos, actúan sobre el corazón, producen palpitaciones, hacen enrojecer o provocan vómitos, modifican los

capilares sanguíneos de la superficie de la mano, el estado de secreción o de reposo de las glándulas de la piel, la posición de sus pelos, producen carne de gallina, etc. Es, pues, legítimo descubrir los afectos por modificaciones orgánicas de esta clase, que son fáciles de registrar con ayuda de un circuito eléctrico simple. En efecto, una corriente muy débil que atraviese el cuerpo —por ejemplo, entre las dos manos apoyadas en dos electrodos anchos—, encontrará, según el estado funcional, una resistencia más o menos grande; en estado normal, la resistencia experimentada, y por tanto la intensidad de la corriente, serán constantes; pero basta que sobrevenga un afecto para que los capilares de la piel se dilaten, las glándulas secreten y el contacto entre las manos y los electrodos mejore; por consiguiente, la resistencia disminuye y la intensidad de la corriente aumenta. Las variaciones de la intensidad de la corriente, convenientemente registradas durante una experiencia de asociaciones, atestiguarán oscilaciones de la resistencia electrocutánea, modulaciones que, en las condiciones de la experiencia, no pueden ser atribuidas más que a las reacciones afectivas del sujeto bajo el influjo de las palabras inductoras.

Se procede de la siguiente forma: se toma un elemento de pila que produzca una corriente de débil tensión —seis voltios— y se introduce en el circuito un galvanómetro de espejo que marca de forma muy sensible las modificaciones de la intensidad de la corriente, gracias a un imán suspendido que gira más o menos en función de dicha intensidad. El imán lleva un espejo sobre el que se proyecta un rayo luminoso, el cual, reflejado, se desplaza sobre una escala cuando el espejo gira. Se introducen también en el circuito dos electrodos de latón, una especie de medias esferas de un grosor tal que se les puede tener bien en la mano. El sujeto coloca encima sus manos, que son cubiertas con saquitos de arena de un peso suficiente para neutralizar los movimientos musculares involuntarios. Un dispositivo registrador permite referir a una misma curva el instante en que es pronunciada la palabra inductora, el instante de la reacción y las desviaciones del rayo luminoso, que marcan las variaciones de la intensidad de la corriente. Se comprueba que las palabras inductoras indiferentes no provocan variaciones, mientras que, por el contrario, las palabras inductoras críticas, que suscitan un tiempo de reacción prolongado, determinan, tras una corta latencia, una amplificación de la intensidad; luego se pronuncia la palabra inductora siguiente, etc. Se obtiene así una curva que añade a los indicios de complejo, de los que hablamos anteriormente, la prueba tangible de las repercusiones orgánicas engendradas por los afectos subjetivos.

Se puede completar todavía este dispositivo con la ayuda de un *pneumógrafo*, gracias al cual se registra el ritmo y la amplitud respiratorios. Se podrá, pues, establecer al mismo tiempo una curva de la respiración que nos revelará un fenómeno singular: durante la actividad de un complejo excitado por una palabra inductora, se constata, en efecto, una restricción de la respiración, que vuelve luego, poco a poco, a su nivel normal. En el momento crítico, el volumen respiratorio disminuye y la respiración se hace entrecortada; no se respira ya sino la mitad, y el sujeto —si se

llama su atención sobre ello— se sentirá oprimido. En la vida corriente, tales síntomas apenas se perciben, a no ser en la voz tensa de las personas que se debaten en una situación muy afectiva. Pues bien: imaginémonos este estado prolongado durante algunos días. El complejo existe en estado latente, acompañado por la tensión que engendra; la respiración se hace, pues, superficial; ello provoca una aireación insuficiente de los pulmones; *de aquí derivan numerosas tuberculosis* y ello explica la presencia de tantos neuróticos en Davos y en los sanatorios. En el curso de esta experiencia, se pone, pues, de relieve una observación que se puede también hacer corrientemente: si hablamos con un sujeto acomplejado de esta clase y nos fijamos en su respiración, veremos que ésta es imperceptible, y que, de vez en cuando, es interrumpida por un suspiro. Si le preguntamos por qué suspira, responderá: «No lo sé: suspiro». Son seres cuya respiración está crónicamente disminuida por la acción de un complejo. Estos fenómenos se producen regularmente, sea consciente o no el complejo. Así, el fenómeno psicogalvánico, completado por el pneumógrafo, prueba de forma innegable la exactitud de nuestra hipótesis, es decir, que *nuestros complejos constituyen magnitudes afectivas*.

Citemos aún una aplicación de la experiencia de asociaciones que revela condicionamientos psíquicos singulares en un dominio hasta aquí abandonado a lo arbitrario. *La interdependencia psíquica intrafamiliar* de la que les voy a hablar es, como sin duda saben, una idea original que deriva de lo que se ha llamado la *participación mística*, expresión extraña que se debería sustituir, para ser exactos, por *participación inconsciente*. Es Lévy-Bruhl quien ha formulado la noción de «participación mística», noción que él sólo empleaba a propósito de los primitivos para expresar el hecho sorprendente de que éstos experimentan relaciones que escapan a la razón lógica. He aquí un ejemplo: en América del Sur, los indios de una cierta tribu pretenden que son guacamayos rojos, es decir, una especie de grandes loros. Cuando se les replica que no es posible, que no tienen ni alas ni plumas, que no pueden volar, que tienen demasiado tamaño, ellos responden: «Eso es un puro azar; naturalmente, los guacamayos son pájaros, pero ellos son nosotros y nosotros somos ellos. Nosotros somos también guacamayos rojos, pero no tenemos plumas». Carentes de una mentalidad prelógica, no logramos comprender semejantes palabras. Nos parecerían de una lógica perfecta si, como los primitivos, tuviéramos los presupuestos de una psique proyectada. Pero no ocurre así: nosotros no imaginamos que los animales nos imitan o que se divierten en el interior de nuestra psique, y que pueden, aunque sea de otro modo, hablar o adivinar nuestros pensamientos. Sin embargo, esto constituye para el primitivo un dato que se apoya en sus propias experiencias, tan singulares para nosotros pero tan abundantes en su mundo. Los primitivos identifican entre sí a las cosas más alejadas y más dispares, pretendiendo que no son sino una; por ejemplo, que cierta planta mágica es idéntica al maíz y al ciervo. Para ellos, no hay entre estas tres cosas ninguna diferencia esencial. ¿Cómo es posible esto? No entra en nuestro pensamiento y se opone a nuestro principio de

identidad. Ahí está, precisamente, la participación mística al nivel primitivo. Nosotros no la comprendemos mejor que ciertas expresiones que ellos emplean tales como: «Mi hijo es yo», o que ciertas escenas semejantes a aquélla en la que un negro viejo, encolerizado contra su hijo que no le obedece, exclama: «¡Está ahí quieto, con mi cuerpo, y no hace lo que yo quiero!». ¡Su hijo es él! La mujer que le ha dado un hijo le ha vuelto a traer al mundo y le ha hecho nacer de nuevo. El hombre que no tiene hijo es mortal, y el que tiene un hijo es inmortal, pues el hijo es el padre. *Esta idea de la identidad absoluta no tiene entre nosotros el sabor de lo real; está reducida a una vida oculta*.

Pero volvamos a la cuestión de la psicología familiar. Puede ser estudiada, además de por el método analítico, de forma experimental. Nosotros lo hemos hecho efectuando innumerables experiencias de asociaciones en familias de humilde nivel social, en las que las reacciones verbales no están adiestradas, no están tan pulidas por el uso como en los medios cultos. Hemos sometido los materiales así reunidos a un examen profundo. La experiencia de asociaciones en este nuevo orden de investigaciones no puede ya ser empleada tal como la he descrito más arriba. Aquí es preciso aplicar otros puntos de vista anteriormente despreciados, siendo ahora lo principal *lo* que el sujeto responde. Ante la palabra «agua», uno reaccionará con «verde», otro con «lluvia», un tercero con «flor» y un cuarto con «H_2O», etc. En los estudios familiares, nos hemos atenido al contenido y a la naturaleza de estas respuestas, cuyo examen sistemático proporciona hechos de un alto interés. Con vistas a este estudio, hemos tenido que proceder a una clasificación de las reacciones por categorías, constituyendo cada categoría una unidad susceptible de permitir comparaciones y medidas. Hemos repartido las asociaciones en quince categorías o grupos lógicos y verbales. Esta distribución es puramente empírica; lo subrayo expresamente, pues lo que sigue de nuestra exposición sería incomprensible si no se tiene en cuenta. He aquí, enumerados con ejemplos de asociaciones correspondientes, los quince grupos en cuestión:

1. Asociaciones como «libertad-voluntad», «ir-subir», son *coordinaciones*, constituyendo la respuesta un término naturalmente próximo a la palabra inductora en la mente del sujeto.
2. Otras asociaciones, como «pueblo-casa», «azul-color», «pintar-arte», son *subordinaciones* o *superordinaciones*.
3. Asociaciones como «blanco-negro», «redondo-cuadrado», son *contrastes*.
4. Asociaciones como «invierno-maravilloso», «pasearse-aburrido», son *atributos de valor, predicados sentimentales*. Hay sujetos que reaccionan preferentemente según esta última forma, sobre todo mujeres.
5. Reacciones como «agua-verde», «cabeza-redonda», etc., son *predicados simples, predicados objetivos*.
6. Asociaciones como «cuchillo-cortar», «rosa-florecer», son *asociaciones de*

actividad.

7. Asociaciones como «caliente-verano», «sueño-noche», «oscuro-cueva», pueden ser incluidas en un grupo caracterizado por la *designación del lugar, del momento, del medio*.
8. Asociaciones como «silla-utensilio», «martillo-instrumento», son *definiciones*; aparecen frecuentemente en sujetos (a los que contribuyen a caracterizar) portadores de un complejo llamado «de inteligencia», es decir, en los sujetos que en el fondo de sí mismos dudan que posean la inteligencia que pretenden tener. En cierto modo, y sin darse cuenta, tratan de probarle al experimentador, cuya convicción les tranquilizará, sus cualidades intelectuales. Estas respuestas «por definición» no son únicamente propias de sujetos poco inteligentes; pueden también expresar en otros un sentimiento de inferioridad, como lo tienen algunas personas a propósito de su instrucción.
9. Asociaciones como «mesa-silla», «mano-pie», son *coexistencias*.
10. Asociaciones como «ir-ir a pie», «estancia-habitación», son *identidades*.
11. Asociaciones como «caballo-caballos», «libre-libertad», son *asociaciones verbales motrices*.
12. Asociaciones como «compra-poder de compra», «mantel-mantel de mesa», son *expresiones compuestas*.
13. Asociaciones como «vida-vivaz», «bello-belleza», «blanco-blanco de España», son *prolongaciones complementarias de las palabras*.
14. Asociaciones como «ojo-ajo», «cantar-contar», son *asociaciones tonales*.
15. Este grupo, en fin, es el de las respuestas defectuosas o las ausencias de respuesta, lo que se produce algunas veces.

Hemos estudiado así un gran número de familias, haciendo experiencias de asociaciones con todos sus miembros y repartiendo los materiales reunidos según las citadas categorías. Si se lleva las categorías a las abscisas y el porcentaje de respuestas que supone cada una de ellas a las ordenadas, se puede tener en un mismo esquema, superpuestas unas a otras, las curvas relativas a las respuestas de los diferentes miembros, curvas de las que se deducirá fácilmente un tipo familiar.

En un caso particularmente interesante se constató no sólo el mismo aspecto exterior, sino también la identidad del 30 por 100 de las reacciones. No es, pues, exagerado decir que en este caso el 30 por 100 de los procesos mentales de los diferentes miembros de la familia eran idénticos. Es un buen ejemplo de «participación mística», que muestra claramente que ésta se da también entre nosotros con plena realidad. No es, por tanto, simplemente una hipótesis, confirmada por algunas excepciones, el hablar de los *lazos enormes que existen entre los miembros de una misma familia*, es un hecho de alcance y de valor muy generales. Estos lazos no son necesariamente de naturaleza emocional. Hemos estudiado una

familia en la que uno de los miembros era un enfermo mental que padecía manía persecutoria. Establecimos el tipo familiar y también cuáles eran los miembros de la familia que representaban este tipo con mayor nitidez. Esto nos demostró que el enfermo mental es siempre —otros estudios lo han venido a confirmar— el miembro de la familia que mejor encarna el tipo familiar y que su demencia persecutoria está dirigida principalmente contra los miembros de su familia que representan, junto con él, ese mismo tipo más claramente. Estos enfermos llevan siempre, por así decirlo, a su familia consigo; y es por esta razón por lo que sienten hacia ella tales resistencias. La mayoría de las veces se trata en estos casos menos de lazos afectivos que de adaptaciones, influencias, costumbres, resultantes de mecanismos íntimos que son como surcos marcados de una vez para siempre y de los cuales el sujeto no logra ya salirse. Se reacciona y se comprende perpetuamente de la misma forma; indefectiblemente se crea en torno a sí la misma atmósfera que la que ha reinado en la casa familiar. Como vemos, estas conclusiones de la psicología no son puras fantasías; son hechos importantes. Atengámonos ahora a la cuestión de la *intensidad del parentesco*. La diferencia media entre dos hombres no parientes es de 5,9. Es una diferencia relativamente pequeña; pero explica esta diferencia tan mínima el que hablemos la misma lengua y vivamos en el mismo lugar, en el mismo mundo. Entre mujeres no parientes la diferencia es de 6. Con sujetos cultos, las diferencias son aún menores; pues es un hecho que las personas cultas utilizan el lenguaje como virtuosos, más para disimular que para expresar sus pensamientos. Entre los parientes varones, la diferencia es de 4,1; entre los parientes femeninos, de 3,8. Nos encontramos aquí palpablemente con el hecho de que los seres parientes se parecen entre sí más desde el punto de vista psicológico que los seres no parientes. Los parientes femeninos son entre sí todavía más semejantes que los parientes varones entre sí. Esto deriva del hecho de que los hombres se alejan relativamente pronto de la familia y se singularizan; la mujer permanece más tiempo en el hogar paterno, a causa ya de su temperamento y de su naturaleza, y perpetúa así el carácter familiar con una fidelidad mucho más grande. El padre y los hijos tienen una diferencia de 4,2, más o menos la misma que existe entre hombres unidos por el simple parentesco. Entre la madre y los hijos esta diferencia media sólo es de 3,5. Esto es debido a que las relaciones entre los hijos y la madre son mucho más estrechas que entre los hijos y el padre, pues los hijos viven, sobre todo, en compañía de su madre. Entre el padre y los hijos varones la diferencia es de 3,1; entre el padre y las hijas, de 4,9.

El íntimo acercamiento de los hijos y el padre es un hecho primordial: al hijo se le ha considerado siempre como una reencarnación del padre, lo que expresa ese acercamiento con la mayor pertinencia. Entre la madre y los hijos varones la diferencia, de 4,7, es relativamente acusada. Entre la madre y las hijas es de 3, lo que constituye la diferencia más pequeña constatada; las hijas son una repetición de su madre. Los hermanos tienen entre sí una diferencia de 4,7, y las hermanas entre sí de 5,1, lo que parece derivar del individualismo natural y pronunciado que caracteriza a

las hijas, «y también de la influencia del matrimonio, que parece turbar el tipo de reacción (en la medida en que el marido pertenece él mismo a un tipo diferente).»[13]; pues las hermanas entre sí, mientras no están casadas, sólo tienen una diferencia de 3,8; los hermanos entre sí, de 4,8. («La diferencia entre los hermanos no parece, pues, que sea sensiblemente influenciada por el matrimonio»). Los esposos entre sí presentan una diferencia media de 4,7, que es, aproximadamente, la diferencia que existe entre el padre y las hijas o entre la madre y los hijos.

Esta experiencia puede ser empleada con *fines judiciales*. Se utiliza de forma inversa en las investigaciones criminales, empleando una lista de palabras inductoras a las que se ha mezclado ciertas palabras críticas en relación con los hechos a investigar. [Alguien ajeno a los detalles del crimen no verá nada de particular en las palabras inductoras que los evocan, mientras que el autor del crimen las sentirá en relación con el acto que ha cometido y las proveerá de indudables indicios de complejo.] Un día, en Zürich, fui invitado a intentar una experiencia de este orden; pusieron para ello a mi disposición a cuatro sujetos y me dejaron elegir un episodio adecuado que haría las veces de «crimen». Arranqué de un libro una página que contenía una ilustración que representaba a un pintor sentado en el campo; detrás de él había un campanario; delante, una vaca, a la que pintaba. Escribí en esta ilustración los términos que designaban los objetos más característicos: esto es un pintor, un campanario, una vaca, etc., y luego envié la ilustración al profesor de Derecho que había organizado la prueba, rogándole que la mostrara a uno de los cuatro estudiantes que me servían de sujetos; éste debía fijarla en su memoria, mientras que los otros, naturalmente, no debían saber nada de ella. Mi tarea consistía en descubrir entre los cuatro estudiantes, que me eran totalmente desconocidos, al que conocía la ilustración. Quiero subrayar, sin embargo, que la ilustración era para el sujeto en cuestión un débil estimulante; no constituía un complejo: el sujeto podía decirse a sí mismo que aquello no le importaba, pues la única emoción que podía sentir emanaba del deseo de no dejarse descubrir. Tuve que examinar a mis sujetos en presencia de una asamblea; procedí a una experiencia de asociaciones con el primero. Éste se quiso hacer el tonto, fingiendo que estaba al corriente, cuando en realidad ignoraba de qué se trataba y dejó pasar las palabras inductoras críticas sin ninguna reacción especial. El segundo estaba muy amable y tranquilo, pero reaccionó inmediatamente a cada una de las palabras críticas: «¡Éste es el culpable!», exclamé. ¡Y era él! De este modo se puede, en ciertos casos, señalar al autor de un crimen. Proporcionar la prueba de su culpabilidad es, naturalmente, harina de otro costal, pero a veces se puede aportar de esta manera un indicio que es casi una prueba. Yo he esclarecido por este procedimiento algunos casos reales.

Hay casos en que los complejos influyen sobre el lenguaje en alto grado; se constata que ciertas palabras inductoras determinan manifestaciones singulares, idénticas a lo que se llama en filosofía y en lingüística *aglutinaciones*. Se dice que hay aglutinación cuando, conteniendo la palabra principal de una frase, por ejemplo,

una «U», todas las demás palabras dé la frase son elegidas de modo que contienen igualmente una «U»; el caso es frecuente en las lenguas negras. Cuando expresamos, por ejemplo, la idea: «un país de luz», poniendo el acento en «luz», los negros dirían en su lenguaje algo parecido a «un paús du luz». Todas las palabras secundarias adoptan la vocal de la palabra principal. No ocurre así ya en las lenguas evolucionadas (todavía se encuentra huellas de esto, sin embargo, en turco y en húngaro); no obstante, cuando se expresa un afecto en estas lenguas, la palabra que lo formula con más fuerza tiene aún tendencia a repetirse como una rima. El caso ideal sería el de alguien que al gritar «¡Ay!» repitiera: «¡Ay, ay, ay!». Éste es, sin duda, el *origen de la rima*. Todas las exclamaciones con potencial emocional poseen esta tendencia a la repetición, a la atracción de otros elementos y a la aglutinación. Cuando se está de humor patético, cuando se habla de forma emocional y afectiva, se tiene tendencia a expresarse por aliteración; tal es el origen de la oratoria y del verso. Cuando se está bajo el influjo de un afecto, se tiene marcada una tendencia a expresarse en verso. Estos datos son muy interesantes y se relacionan con el hecho de que los afectos en el primitivo son inmediatamente ocasión de movimientos rítmicos; el dolor, por ejemplo, es expresado por una elevación rítmica de los brazos. Las manifestaciones afectivas rítmicas en los primitivos, en los negros en particular, adoptan en seguida el carácter de la danza. Entre ellos nace espontáneamente una danza en cuanto ocurre algo que actúa sobre sus afectos. He tenido ocasión de comprobarlo una vez de una manera magnífica. Era la segunda noche que pasábamos en la selva; estábamos sentados en torno al fuego; cerca había un espacio libre, luego venía la hierba del elefante y un poco más allá se perfilaban los árboles sombríos de la selva virgen. Se percibía una multitud de rumores y gritos cuya procedencia no lográbamos averiguar. Fumábamos tranquilamente nuestra pipa y nos complacíamos de nuestra nueva vida de exploradores. De pronto estalló un gran tumulto, una mezcla ridícula de gritos, de silbidos y de murmullos. Nos preguntábamos qué era lo que pasaba cuando el cocinero salió precipitadamente de su choza, gritando que habían penetrado en su antro. Descubrimos entonces un rebaño de hienas; nos precipitamos sobre nuestros fusiles e hicimos fuego rápidamente; pensábamos que habíamos hecho correr ríos de sangre. Al día siguiente por la mañana, sin embargo, no encontramos ni una gota: con la emoción habíamos errado nuestros blancos. Este incidente, como es natural, había excitado mucho a nuestros *boys*. El que las hienas hubieran penetrado en la choza del cocinero les había alterado tanto que al día siguiente tuvieron que danzar el asesinato del cocinero por las hienas: uno representó al cocinero durmiendo junto al fuego, otro fue una hiena que saltó bruscamente sobre el durmiente y lo estranguló en medio de grandes gritos. Esto fue repetido unas veinte o treinta veces, y los otros *boys* expresaban una satisfacción evidente ante aquel espectáculo que verdaderamente valía la pena contemplar. Durante dos días no hicieron otra cosa que danzar así. Las emociones de los primitivos son «resumidas» en forma de danzas y de cantos.

He asistido a espectáculos análogos a nuestra llegada a ciertos poblados. Nuestra entrada era anunciada, en todas las ocasiones, por cantos acompañados con una cítara de tres cuerdas: «Tres grandes hombres blancos han venido a nosotros, tienen cigarrillos y cerillas y nos los darán. Estamos muy contentos de que hayan venido entre nosotros, etc». Nuestra llegada también tenía que ser «resumida» en esta forma.

PREGUNTA: Los métodos de asociación, de los que usted nos ha hablado, ¿son todavía utilizados en la práctica o no tienen ya más que un valor histórico?

RESPUESTA: No son empleados ya sino por principiantes del análisis, que carecen de seguridad. Se les utiliza también en la enseñanza, pues constituyen *un método incomparable para mostrar la eficacia viva de los complejos*. Personalmente no los empleo ya en la práctica; gracias a ellos he adquirido suficiente experiencia para no tener necesidad de quintos de segundo con objeto de constatar ciertas vacilaciones o ciertos trastornos que percibo directamente. Mas para un propósito didáctico el método de las asociaciones conserva todavía su primer valor. Es extremadamente fructífero cuando se trata de establecer la comprensión de los mecanismos psíquicos sobre una base sólida.

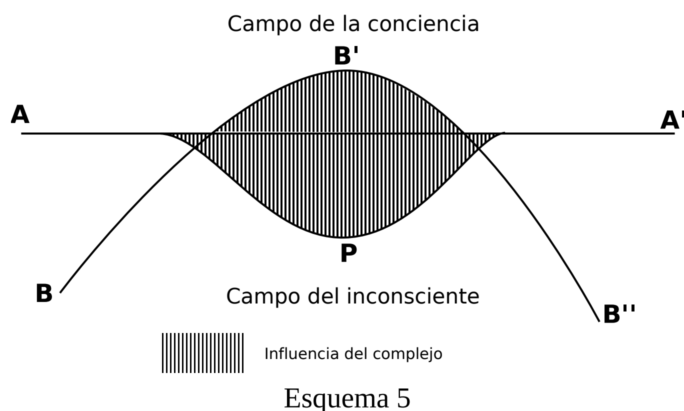
3[14]

Ocupémonos ahora de la *utilización teórica de las experiencias de asociaciones*. Estas experiencias conducen a conclusiones que son de una importancia extrema para el desarrollo ulterior de las nociones fundamentales. Gracias a ellas nos podemos hacer ya una idea de los rasgos esenciales que caracterizan a las neurosis y al modo de acción del inconsciente. El complejo, como hemos visto, es un contenido psíquico de tonalidad afectiva que puede ser bien inconsciente, bien consciente en grados diversos, al ser ciertas palabras inductoras atraídas, captadas por un complejo sin que se sepa claramente de qué manera forman parte de él: sus relaciones con el complejo son relaciones llamadas *simbólicas*. Sería preferible decir: *aluden al complejo*, son una *alegoría verbal* que lo sugiere. Así recordemos el caso del sujeto que participó en una riña a navaja; es poco probable que la palabra «puntiagudo» haya sido una parte integrante de su complejo, el cual, sin embargo, ha sido alcanzado por esta alusión periférica. Si yo hubiera registrado con este mismo sujeto las reacciones determinadas por cien nuevas palabras inductoras, es seguro que, entre éstas, un cierto número habrían alcanzado otra vez su punto débil. Sucede en estas experiencias como en la vida corriente, en la que nos complacemos a veces en alusiones que, aun siendo indirectas, no por ello dejan de alcanzar el secreto, y en las que empleamos una multitud de expresiones llamadas erróneamente simbólicas y que son propiamente alegóricas; así, por ejemplo, los eufemismos que traducen, sin referirse a ella en apariencia, la idea de robar: «Meterse en el bolsillo», «limpiar», «birlar», etc.

Hay numerosas figuras verbales que han pasado a la condición de proverbios, que aluden así a actividades emocionales de las que se prefiere no hablar directamente. El argot, la jerga, el lenguaje de todos los días, tienen, en este sentido, una imaginación inagotable y forjan sin cesar innumerables perífrasis que constituyen alusiones más o menos directas a complejos. Un complejo, en efecto, a causa de su potencial afectivo, es como una sopa demasiado caliente que no se puede llevar a los labios; nos contentamos con rodearle con palabras, aislándole como podemos, y con hacer alusión a él. Es igualmente esto lo que ocurre en el lenguaje religioso, en particular en cuanto se trata de objetos esotéricos; se les elige designaciones indirectas. Por ejemplo, era usual durante los siglos I y II, después de Jesucristo, no llamar a Cristo directamente por su nombre; se decía simplemente: «el Pez». Los otros secretos de la religión, que se convirtieron más tarde en los sacramentos, tampoco eran entonces designados más que de forma alegórica como misterios, de suerte que el profano no podía, es decir, no debía, comprenderlos. Constituían todavía en esta época contenidos religiosos muy candentes, en particular por el hecho de que eran de lo más peligrosos. Encontramos así todos los sobrenombres posibles e imaginables para las cosas que se quiere disimular. Las designaciones indirectas y alusivas, hechas sólo de asociaciones mediatas, no son, pues, propiamente hablando, símbolos. Para comprenderla bien hay que situar de nuevo a la experiencia de asociaciones en esta fenomenología general del espíritu humano, pues las relaciones mediatas con los complejos muestran la curiosa actividad de éstos. Un complejo, en efecto, es como una especie de imán, un centro cargado de energía atractiva que se anexiona todo lo que se encuentra a su alcance, incluso cosas indiferentes. Cuando, por ejemplo, hemos vivido un episodio notable, conservamos en la memoria ciertos detalles de la localidad, de los olores, etc., que quizá son en sí perfectamente ajenos e indiferentes al sentido del complejo. No por ello dejan de ser englobados por el complejo en la esfera tabú; son también marcados por el signo del tabú y, convocados oportunamente, pueden actuar como estimulantes condicionales del complejo. Por esta razón se dice que el complejo ejerce un efecto atrayente y asimilador. *Quienquiera que se encuentre bajo el influjo de un complejo predominante asimila, comprende y concibe los datos nuevos que surgen en su vida en el sentido de este complejo, al que quedan sometidos: en resumen, el sujeto vive momentáneamente en función de su complejo, como si viviera un inmutable prejuicio original*.

Los complejos —nuestras experiencias lo muestran claramente— gozan de una *autonomía acentuada*, es decir, son entidades psíquicas que van y vienen según su capricho; su aparición y su desaparición escapan a nuestra voluntad. Son semejantes a seres independientes que llevasen en el interior de nuestra psique una especie de vida parasitaria. El complejo hace irrupción en la ordenación del yo y permanece allí por su conveniencia; experimentamos las mayores dificultades para desembarazarnos de él. Además, como acabamos de decir, un complejo, en cuanto se manifiesta de forma sensible, altera nuestra conciencia: nos obliga a asimilar, a comprender, quiero decir,

a cometer malentendidos, en función de su tonalidad propia; turba nuestra memoria: las respuestas influenciadas por complejos no dejan recuerdos fieles o son olvidadas; el valor de nuestro testimonio se ve comprometido por la acción de los complejos hasta el punto de que éstos nos empujan incluso a mentir sin darnos cuenta, a contradecirnos; pues cuando un complejo reina en nosotros, ya no somos del todo nosotros mismos. La experiencia de asociaciones prueba elocuentemente todo esto.



Esquema 5

No podemos con él; el complejo constituye, por así decirlo, una entidad psíquica separada, sustraída en medida más o menos grande al control jerarquizante de la conciencia del yo. De aquí el hecho singular de que los complejos pueden ser provisionalmente conscientes, para desaparecer y hundirse luego eventualmente en el inconsciente, desde nos mantienen bajo su férula, sin que notemos siquiera que sufrimos su influencia; pues cada vez que un complejo manifiesta su presencia desplegando actividad, provoca en la conciencia un efecto típico, representado por el esquema 5. Supongamos que la conciencia tenga determinada fuerza, determinada atención, y que la línea horizontal AA’ represente su nivel en el estado de vigilia. Si existe un complejo y comienza a activarse, entra, por así decirlo, procediendo de abajo, en el nivel de la conciencia, según la curva BB. La conciencia, al mismo tiempo, ve ceder su nivel; se constata un «descenso del nivel mental», es decir, una disminución de la intensidad de la conciencia, según la curva AP. Si esto, como lo representa nuestro esquema, se produce de forma intensa hasta un estado en que el complejo ejerce un dominio total sobre el sujeto, la conciencia, durante este lapso de tiempo, se encuentra suspensa, se hace subliminal, recubierta como está por el complejo; es entonces como si no se dispusiera ya de ninguna conciencia normal y como si no existiera más que el afecto. Constatamos, pues, una especie de compensación dinámica entre el complejo y la conciencia. No vemos sólo al complejo erigirse hasta el nivel de la conciencia o superarla; al mismo tiempo asistimos a un abatimiento de la conciencia, que se vuelve soñadora, desatenta, cediendo en cierto modo al complejo la plena intensidad que caracteriza el estado de vela. Este descenso del nivel mental se produce con frecuencia en la vida corriente, sin que se llegue a localizar el complejo que lo ocasiona, pues éste se mantiene

imperceptible tanto para el sujeto mismo como para una persona que le observa; sólo la debilitación de la conciencia es perceptible. Se asiste de pronto a una pérdida de intensidad de la conciencia, el sujeto se vuelve distraído, no presta ya correctamente atención y, si se le pregunta qué le pasa, no sabe responder. Los primitivos dicen en estos casos que los ha abandonado un alma, lo que expresa bellamente el hecho de que una parcela de energía de la conciencia ha sido transferida a un complejo subyacente. Ciertos enfermos mentales expresan este fenómeno diciendo: «Me han robado mis pensamientos», como si el complejo, de pronto, aspirara hacia sí lo que ordinariamente se produce en la superficie de la conciencia. La jerga psicológica llama a esto una *pérdida de libido*, pues ésta ha sido captada por otro centro. La energía, sin embargo, no desaparece sin dejar huellas; va a inervar a un complejo ya existente. De ello puede resultar perturbaciones verbales, estados de excitación, trastornos de la circulación, etc., pues los complejos son una especie de parásitos psíquicos capaces de anidar en tal o cual función. Estas curiosas manifestaciones han suscitado tempranamente intentos de explicaciones: los complejos, es decir, las entidades que presentan las singularidades que hemos destacado, han sido sentidos en el pasado como si fueran *kobolds* y *elfos*, seres sin corazón y de alma helada. Los complejos, en efecto, son el origen de la representación de los *kobolds*, los cuales, hablando propiamente, son *fragmentos psicológicos hechos hombres* a causa de un mecanismo que debemos precisar. Todo fragmento psicológico tiene en sí, indudablemente, la tendencia a redondear su personalidad. Así, por ejemplo, entre los alienados las voces que éstos escuchan son pensamientos que se les escapan, que se han emancipado del control del yo y que se han hecho audibles. Ahora bien, estas voces —y aquí está lo esencial para nosotros— no se contentan con expresar los pensamientos que las inspiran, sino que pretenden, además, ser la expresión de una personalidad dada, de un yo definido. Tal es la razón de que el enfermo sea indefectiblemente víctima de la convicción de que quienes hablan con esas voces y quienes le persiguen son seres[15] [y es a causa de esta tendencia a la personalización por lo que nuestros complejos han sido aprehendidos en el pasado bajo forma de *elfos* y de *kobolds*.]

Los primitivos, en un mismo orden de ideas, consideran que el ambiente está vivo y que, más o menos, todo lo que figura en el mundo circundante está dotado de palabra. Cuando un problema los inquieta, van de noche a la selva y hablan con los árboles, que les prodigan sus respuestas. O, también, hallándose en el bosque, puede ocurrir que un árbol se dirija a un primitivo y le ordene hacer tal o cual sacrificio; el hombre, entonces, debe obedecer. Igualmente, todos los animales pueden hablar, y todos están dotados de una comprensión profundamente humana; no hay en ello motivo de asombro, pues los elementos del alma del primitivo no se mantienen coherentes en el mismo, sino que se encuentran proyectados en las cosas o los seres del mundo que le rodea, en los que producen eco. También nosotros proyectamos todavía nuestros datos psíquicos en el mundo exterior; nuestro mundo es aún un

mundo animista, aunque de forma menos manifiesta y menos evidente para nosotros. Pero si nos fuera dado ver nuestra vida actual o leer libros de la época presente con una perspectiva de dos mil años, veríamos son sorpresa todo lo que nuestra vida contiene de proyecciones. Hoy no las percibimos: tienen la evidencia y la naturalidad de las cosas que no pueden ser de otro modo. Sin embargo, ya se pueden descubrir ciertas proyecciones. Hay, por ejemplo, personas que tienen que hacer un esfuerzo casi sobrehumano para lograr darse cuenta de que otro ser no es ni malo ni vulgar —atributos que le aplican gratuitamente, en función de la proyección de sus malos aspectos personales—, sino que vive según una psicología diferente de la suya propia. O también: siempre hay gente que cree que lo que ellos juzgan bueno es válido para el mundo entero. Todos éstos son rasgos primitivos, que estamos muy lejos de haber superado.

Así, los complejos que llevamos en nosotros nos hacen vivir en un mundo de proyecciones que, escapando corrientemente a nuestros sentidos, invalidan de modo considerable el valor de objetividad de los testimonios que éstos nos proporcionan. El campo de influencia de los complejos, sin embargo, no se limita a esta revelación, ya de por sí inquietante. La autonomía singular de los complejos, su facultad de sustraer energía a la conciencia y de apropiársela, de ocupar por un instante el puesto de ésta, de influenciarla y regentarla; todo esto se encuentra de forma sorprendente en *un complejo normal, el complejo del yo. Se supone, en general, que los complejos no son normales, mientras son necesidades vitales*; el yo, el complejo del yo, es un ejemplo de ello. El yo es un complejo que dispone de energía, que es autónomo y que se siente libre. Imagino que poseo una voluntad libre, que puedo hacer lo que quiero e ir a donde me parezca. Pienso que todo esto es un derecho mío. ¿Qué es este complejo del yo? Es un amontonamiento de contenidos imbricados unos en otros, dotados cada uno de un potencial energético y centrados de forma emocional en torno al precioso yo. Pues el yo tiene un efecto poderosamente atrayente sobre toda clase de representaciones. Puede incluso por sí solo ocupar toda la conciencia. Se accede así a una conciencia de sí exclusiva, mezquina y penosa, que se agota en la preocupación y en la percepción de su comportamiento exterior: se está poseído por el propio yo. Piénsese en un orador tímido que tiene que ganar su cátedra y que prefiere que se lo trague la tierra, etc. Los otros complejos, como hemos visto, tienen poderes análogos. Pero existe una diferencia primordial entre los complejos en general y el del yo en particular: *el yo está dotado de conciencia*. De este modo, puede volverse sobre sí mismo y concebirse a sí mismo, mientras que los otros complejos no parecen testimoniar ninguna conciencia. Por otra parte, es muy difícil —por no decir imposible— precisar si los complejos tienen o no conciencia de ellos mismos. Es frecuente que alguien se entregue a una acción que piensa que está realizando conscientemente, cuando en realidad se produce sin que lo sepa. Esto es más frecuente de lo que se suele creer. Es sorprendente ver lo que la gente piensa unos de otros desde el punto de vista de su conciencia recíproca. ¿Qué nos garantiza que, en

un complejo ordinario, las relaciones de los contenidos periféricos con su centro no constituyan una especie de conciencia, no se correspondan con las relaciones que existen entre las componentes periféricas del complejo del yo y su propio centro, el yo, relaciones que son precisamente la conciencia? No podemos absolutamente ni probar ni invalidar la probabilidad de una conciencia inherente a los complejos; acaso éstos poseen trazas de conciencia. En esta hipótesis, los *kobolds* serían seres inmorales que, despreciando el interés general y a costa del conjunto, actuarían como individualistas por su cuenta.

Hemos constatado más arriba una compensación dinámica entre la conciencia y los complejos, lo que nos obliga a abordar la cuestión de la *energética psíquica*. Designo a la energía psíquica, en general, por el término de *libido*. Mi hipótesis inicial es que, si la psique forma un sistema relativamente cerrado, posee un potencial energético que se mantiene inmutable a través de todas las manifestaciones de la vida; es decir, que si la energía suspende una de sus exteriorizaciones, reaparecerá en otra. Supongamos el caso de alguien que se interesa con pasión por una materia cualquiera. Un buen día todo el interés que tenía por ella se evapora, dejando paso a una fría y razonable indiferencia. Ahora bien, la energía en un sistema cerrado no podría desaparecer de un punto sin surgir en otro, y debemos preguntarnos a dónde ha pasado la *libido*, en qué nueva esfera de la persona se ha fijado o en favor de qué necesidad superior ha cambiado de objeto. Efectivamente, en el caso de nuestro ejemplo no dejaremos de observar en nuestro sujeto algo insólito, que denota la presencia de la energía aparentemente desaparecida. Si nuestra mente tiene en cuenta esta regla, podemos constatar una especie de causalidad en el seno de los acontecimientos psíquicos, causalidad que no es una continuidad lógica, sino que presenta el siguiente proceso: hoy, un sujeto tiene un gran interés por tal o cual cosa; este interés, al día siguiente, parece haber desaparecido, pero paralelamente se constatan trastornos abdominales, por ejemplo; éstos cesan de pronto, a su vez, y hace su aparición algo nuevo, pongamos una angustia inmotivada. En el pasado era imposible asignar una continuidad lógica y causal a esta serie de hechos en apariencia heterogéneos. No se sabía representar lo que una angustia podía tener que ver con tal o cual imaginación, con tal o cual interés, entre los cuales se intercalaba una diarrea, dolores de cabeza, vértigos, un enamoramiento, etc. Estos eslabones heteróclitos, considerados inconmensurables entre sí, no parecía que pudieran formar una cadena continua. Hoy sabemos que son la expresión de las metamorfosis de una misma energía, que sufre saltos de nivel; en general inerva a la conciencia, pero a veces ésta desaparece, desciende algunos escalones y desencadena entonces accidentes tales como palpitaciones cardíacas, dolores abdominales, erupciones cutáneas, para volver en seguida a lo psíquico, a menudo bajo un aspecto inesperado, por ejemplo, el de una idea o un estado emocional obsesivos. Mientras el pensamiento energético era extraño a la psicología, todos estos fenómenos sucesivos aparecían privados de denominador común. Se ignoraba las *relaciones de equivalencia* que han introducido

una unidad fundamental y un encadenamiento en el seno de estas manifestaciones, cuya observación más antigua había quedado sin explicar. He aquí un ejemplo que ilustra lo que acabamos de decir sobre estas metamorfosis de la energía psíquica y que es particularmente interesante por el hecho de que dos de los más brillantes clínicos alemanes formularon sobre él diagnósticos erróneos. Se trata de una viuda de cincuenta y seis años que cayó repentinamente enferma, presentando estados singulares y desconcertantes, una especie de confusión mental y gritos hidrocefálicos. El reconocimiento no había revelado nada, salvo una extraña afección cutánea que había aparecido seguidamente en la espalda y que presentaba pequeñas nudosidades, lo que había hecho pensar en un tumor maligno. No sé por qué azar fui consultado en este caso, puesto que no habían considerado un posible origen psíquico. Sin embargo, al reconocer a la enferma, constaté que la erupción cutánea era simétrica a ambos lados de la espalda. Luego hice que me trajeran el historial de la enferma, en el que se indicaba el lugar y el día en que había aparecido el primer grito hidrocefálico. «¿Qué pasó entonces —pregunté a la enferma— para que de pronto empezara todo esto?». No lo sabía, no tenía la menor idea; hasta entonces había estado perfectamente bien de salud, y todo aquello había comenzado de modo repentino. Pregunté a los médicos que la habían tratado, los cuales me respondieron que habían investigado concienzudamente, que habían preguntado incluso a los padres y al hijo de la enferma, sin haber descubierto nada de particular. Pero, terco como yo lo era (y como lo sigo siendo), le pregunté de nuevo a la enferma: «Reflexione una vez más: era la semana anterior a Navidad, período de fiesta en que se queda uno en familia». Continuaba negando resueltamente.

—Probablemente hacía usted los preparativos de Navidad.

—No, no los hice.

—¿Por qué? —Porque mi hijo se marchaba.

—¿Por qué se marchaba? —Iba a casarse.

—¿Y tenía que partir? —Sí, en contra de mi deseo.

—¿En qué fecha? —Tal día.

Y fue ese día precisamente cuando sobrevino el primer grito hidrocefálico. Le dije a los médicos: «Sapienti sat; es una histeria»; lo que fue confirmado poco después. Cuando me marchaba, la enferma me alcanzó en la puerta y me dijo: «Doctor, me alegro de su diagnóstico: yo siempre había pensado que era un caso de histeria». La desaparición de una de sus razones de vivir había sido seguida en la enferma por una acumulación considerable de energía en un lugar determinado e inadecuado de su organismo psíquico, lo que había provocado sus gritos hidrocefálicos, cuya causa no lograban explicarse. La enferma, una viuda, no podía aceptar que su mal era causado por el amor de su hijo hacia otra mujer; algo en ella decía, revolviéndose: mi hijo-amante me abandona y me deja viuda por segunda vez; de aquí sus gritos, pues la enferma no quería confesarse a sí misma su verdadera situación afectiva.

5. Teoría de los complejos[16]

Pronto hará treinta años que, siendo *privat-docent* en la Universidad de Zürich, comencé a profesar la psiquiatría. Daba un curso sobre las psiconeurosis y, en mi entusiasmo juvenil, creía dominar más o menos la materia. Era en aquella época ayudante en la Clínica Psiquiátrica y me ocupaba, por instigación de mi maestro, el profesor Bleuler, de experiencias sobre las asociaciones. La lección inaugural de mi enseñanza había versado sobre un hecho singular: en el curso de la experiencia de asociaciones el tiempo empleado por el sujeto en reaccionar está sometido a oscilaciones de apariencia irracional. Las prolongaciones del tiempo de reacción en el curso de la experiencia, prolongaciones repentinas, singulares e inesperadas me llevaron a descubrir, entre 1902 y 1903, lo que yo bauticé con el nombre de *complejo afectivo*. El presente estudio pretende dar una visión de conjunto de la *teoría de los complejos,* elaborada a partir de entonces.

A lo largo de los ocho años de mi actividad docente en la Universidad tuve que convenir que la instrumentación médico-psiquiátrica, con la que se intentaba penetrar la psicología de las neurosis, no procuraba sino apreciaciones muy limitadas sobre la naturaleza del alma enferma. La enfermedad se hacía visible, sí; pero lo que estaba afectado por la enfermedad seguía en las tinieblas. Se presuponía entonces tácitamente una psique normal, de la qué algunos creían conocer más o menos la complexión. Pero cuanto más me esforzaba por penetrar la naturaleza del alma, más dudaba de saber realmente lo que podía ser esta psique normal. Para adquirir una idea general de la naturaleza de lo psíquico era preciso remontarse muy lejos en la historia del desarrollo de la conciencia y había que utilizar la experiencia humana en toda su amplitud para corregir la estrechez del punto de vista personal. Por eso mi último curso en la Universidad trató de la *Psicología de los primitivos,* con la que, por otra parte, no había tenido todavía personalmente contactos directos. Ciertas dudas relativas a mi competencia me empujaron en 1913 a renunciar a mi enseñanza universitaria, tanto más cuanto que yo deseaba ser libre para realizar todas las iniciativas que proyectaba con objeto de llenar las lagunas de mi experiencia.

Jamás he sido víctima de la ilusión de que las universidades se interesan por la psicología moderna; tampoco había pensado en absoluto en una actividad de docencia pública, excepción hecha de alguna conferencia ocasional pronunciada ante un auditorio cultivado. Ha sido la amistosa sugerencia de un miembro del cuerpo docente de la Escuela Politécnica Federal lo que me ha dado la idea de reanudar mi actividad profesoral anterior, si bien en un marco distinto.

La psicología y la física modernas tienen la característica común de ser más importantes y más significativas por sus métodos que por sus objetos; su método está más pleno de esperanzas cognoscitivas que el objeto al que se aplica. El de la psicología, la psique, es, en efecto, de una diversidad, de una indeterminación y de una indelimitación tan profundas que los datos que nos llegan de él son

necesariamente difíciles, incluso imposibles de interpretar; los hechos establecidos, en cambio, como respuestas a las concepciones, a las consideraciones y a los métodos concomitantes representan, o al menos deberían representar, magnitudes conocidas. La investigación psicológica parte de factores más o menos empíricos, más o menos arbitrarios, y observa a la psique precisamente mediante el registro de las modificaciones de estas magnitudes. Por este hecho lo psíquico aparece bajo el aspecto de una perturbación aportada en un comportamiento probable y previsto por el método empleado. El principio de *este procederé* es, *cum grano salis*, el método mismo de las ciencias de la naturaleza.

En estas circunstancias salta a la vista que todo, por así decirlo, depende de los postulados metodológicos; éstos condicionan, fuerzan el resultado al que el objeto propio de la investigación concurre en una cierta medida, mas sin determinarlo totalmente, como lo haría si su influencia se ejerciera, autónoma y sin perturbación. Por ello, hace ya mucho tiempo que en psicología experimental, y particularmente en psicopatología, se ha reconocido que una disposición de experiencia, por favorable que sea, no permite captar inmediatamente el proceso al que se apunta, sino que entre éste y la experiencia se interpone un cierto término medio, un condicionamiento psíquico al que se puede denominar *la situación de la experiencia*. Esta «situación» psíquica puede en ocasiones poner en cuarentena la experiencia entera, falseando, obnubilando en la mente del sujeto examinado las disposiciones de la experiencia, así como la intención que la ha engendrado. Se dice entonces que hay *asimilación*, término que designa la actitud de un sujeto que, sometido a la experiencia, se engaña respecto al alcance de ésta: es dominado por una tendencia —al principio insuperable — a ver en ella, por ejemplo, un examen de la inteligencia o un intento de lanzar miradas indiscretas en su intimidad. Semejante actitud, al insinuarse, actúa oscureciendo la operación mental que la experiencia se esfuerza por examinar.

Estas constataciones han sido hechas principalmente con ocasión de experiencias de asociaciones: en el conjunto de la experiencia el objeto primitivo del método, a saber, el establecimiento de la velocidad media de las reacciones y de sus cualidades, queda relegado, como un subproducto relativamente accesorio, por el comportamiento autónomo de la psique y por la asimilación, que *perturban* de raíz el método y ofrecen resistencia a la investigación emprendida. Es esto lo que me puso en la vía del descubrimiento de los *complejos afectivos*, cuyos efectos eran registrados hasta entonces siempre como ausencias *de reacción*.

El descubrimiento de los complejos y de los fenómenos de asimilación que suscitan mostró con claridad sobre qué frágil base estaba edificada la antigua concepción, que se remontaba hasta Condillac, según la cual nos es absolutamente posible estudiar procesos psíquicos *aislados*. No existen procesos psíquicos aislados, del mismo modo que no existen procesos vitales aislados; en todo caso, todavía no se ha descubierto el medio para aislarlos experimentalmente. Sólo una atención y una concentración adiestradas para este fin en el investigador logran aislar, en apariencia,

un proceso que responde a la intención de la experiencia. Pero esta observación dirigida constituye para el investigador una *situación de experiencia*, análoga a la situación descrita más arriba en relación con el sujeto; en este caso es la conciencia la que asume en el investigador el papel de complejo asimilante, ejercido en el caso del sujeto por complejos de inferioridad más o menos inconscientes.

Estas aclaraciones no ponen en cuarentena el principio y el valor mismo de la experiencia; critican y limitan solamente su alcance. En el dominio de los procesos psicofisiológicos —por ejemplo, percepciones sensoriales o reacciones motrices— predomina el puro mecanismo reflejo; pues siendo la intención experimental con toda evidencia inofensiva, no se produce asimilación; o bien, si se produce, es mínima y no altera seriamente la experiencia. En la esfera de los procesos psíquicos complicados, en cambio, ningún dispositivo de experiencia garantiza que no nos saldremos del marco de las posibilidades consideradas y bien definidas.

La asignación de fines específicos aporta al sujeto una seguridad tranquilizadora que aquí falta; como contrapartida surgen posibilidades indefinidas que desencadenan, a veces desde el principio, una situación de experiencia particular a la que se llama *constelación*. Esta noción expresa que la situación exterior estimula en el sujeto un proceso psíquico marcado por la aglutinación y la actualización de ciertos contenidos. La expresión «está constelado» indica que el sujeto ha adoptado una posición de expectativa, una actitud preparatoria que presidirá sus reacciones.

La constelación es una operación automática, espontánea, involuntaria, de la que nadie puede defenderse. Los contenidos constelados responden a ciertos *complejos* que poseen su propia energía específica.

Cuando la experiencia en curso es la de asociaciones, los complejos manifiestan en general su presencia por una influencia acusada: perturban las reacciones prolongándolas o, en casos muy raros, provocan, para disimularse, un cierto *modo de reacción*, perceptible por el hecho de que ésta no corresponde ya al sentido de la palabra inductora. Los sujetos que se prestan a la experiencia y que son cultos y están dotados de una fuerte voluntad pueden, gracias a su habilidad motriz, a su virtuosismo verbal, responder en un breve tiempo a una palabra inductora crítica que atrapan, por así decirlo, al vuelo, esquivando su sentido al deshacerse de ella con rapidez. Pero esta semiprestidigitación sólo triunfa si hay secretos personales de importancia real que deben ser protegidos. El arte de un Talleyrand de disimular los pensamientos con palabras no es patrimonio sino de un pequeño número. Los sujetos no inteligentes —y entre ellos, en particular, las mujeres— se defienden mediante lo que se llama *calificativos de valor*, lo que puede llevar con frecuencia a resultados cómicos. Los calificativos de valor expresan, en efecto, matices del sentimiento, como bello, bueno, amable, dulce, gentil, etc. En la conversación corriente ciertas personas —es bastante frecuente— lo encuentran todo interesante, encantador, bueno, bello, formidable (y en inglés, *fine, marvellous, grand, splendid* y, sobre todo, *fascinating*;) estas expresiones tienen por misión cubrir y ocultar una *ausencia de*

interés por parte de quien las pronuncia o mantener al objeto así calificado a una respetuosa distancia de su persona. La gran mayoría de los sujetos sometidos a la experiencia no pueden impedir que sus complejos se aferren electivamente a ciertas palabras inductoras, dotándolas de una serie de síntomas de perturbación, en particular de un tiempo de reacción prolongado. Se puede proceder a esta experiencia asociándole medidas de resistencias eléctricas, utilizadas por primera vez para este uso por Veraguth, ya que el *fenómeno reflejo*, llamado *psicogalvánico*, proporciona nuevos indicios sobre las reacciones perturbadas por los complejos.

La experiencia de las asociaciones presenta un interés general; realiza, con una gran sencillez, más que cualquier otra experiencia psicológica, la situación psíquica particular en el *diálogo*, permitiendo, además, una determinación aproximativa de las proporciones y de las cualidades. La pregunta, en forma de frase, es reemplazada por una palabra inductora vaga, ambigua y, por ello mismo, singularmente sospechosa, y, la respuesta, por la reacción en *una sola* palabra. Una observación precisa de las perturbaciones de la reacción revela y permite registrar estados de conciencia que el individuo cuida que pasen en silencio en la conversación habitual; se constatan así trasfondos secretos, hechos precisamente de estas disposiciones y de estas constelaciones a las que antes aludía. Lo que se produce en el curso de la experiencia puede tener lugar también en cualquier conversación, en cualquier diálogo. Aquí y allá preexiste una situación particular, una «situación de experiencia», susceptible, en ocasiones, de constelar complejos que «asimilan» —es decir, que falsean y obnubilan en la mente del sujeto acomplejado— el objeto de la conversación o incluso la situación en su conjunto, incluidos los interlocutores en presencia. Por este hecho, la conversación pierde su carácter objetivo y se aparta de su objeto, pues la constelación de complejo crea la confusión en el sujeto interrogado, estorba su intención, embrolla sus pensamientos, incitándole a veces incluso a respuestas de las que luego no logra acordarse. La criminología, como ya hemos dicho, se aprovecha prácticamente de este estado de cosas en el interrogatorio cruzado. En nuestra experiencia, lo que pone al desnudo y localiza las lagunas del recuerdo es la *prueba de la repetición*: se le pide al sujeto, por ejemplo, después de cien reacciones, que repita la asociación que ha dado a cada una de las palabras inductoras que vuelven a presentársele sucesivamente. Las lagunas y las falsificaciones del recuerdo se concentran con regularidad y por término medio en los dominios asociativos perturbados por los complejos.

Con toda intención no he hablado hasta ahora de la naturaleza de los complejos; he supuesto tácitamente que era conocida, ya que la palabra «complejo», en su sentido psicológico, ha pasado a la lengua alemana y a la lengua inglesa corrientes. Todos sabemos hoy «que tenemos complejos». Pero el que los complejos puedan «tenernos» es una noción que no por estar menos difundida tiene menos importancia teórica.

La unidad de la conciencia —equivalente a la «psique»— y la supremacía de la

voluntad, poseídas *a priori* sin examen, están seriamente puestas en duda por la existencia misma de los complejos. Toda constelación de complejos suscita un estado de conciencia perturbado: la unidad de la conciencia viene a faltar y la intención voluntaria resulta, si no imposible, sí por lo menos seriamente estorbada. También la memoria, como hemos visto, se ve a menudo muy afectada por ellos. Es preciso concluir que el complejo es un factor psíquico que posee, desde un punto de vista energético, una potencialidad que predomina, en algunos momentos, sobre la intención consciente; sin ello, semejantes irrupciones en el orden de la conciencia no serían posibles. De hecho, un complejo activo nos sume durante un tiempo en un estado de *no libertad*, de pensamientos obsesivos y de acciones forzadas, estado que se relaciona en ciertos aspectos con la noción jurídica de *responsabilidad limitada*.

¿Qué es, pues, científicamente hablando, un «complejo afectivo»? Es la *imagen emocional y vivaz de una situación psíquica detenida, imagen incompatible, además, con la actitud y la atmósfera conscientes habituales*; está dotada de una fuerte cohesión interior, de una especie de totalidad propia y, en un grado relativamente elevado, de *autonomía*: su sumisión a las disposiciones de la conciencia es fugaz y se comporta en consecuencia en el espacio consciente como un *corpus alienum*, animado de una vida propia. A costa de un esfuerzo de voluntad se puede reprimir, de ordinario, un complejo, tenerle en jaque; pero ningún esfuerzo de voluntad consigue aniquilarlo y reaparece, a la primera ocasión favorable, con su fuerza originaria. Investigaciones experimentales parecen indicar que su curva de actividad o de intensidad es ondulatoria, con una longitud de onda que puede variar desde algunas horas o algunos días hasta algunas semanas. Esta cuestión, tan complicada, no ha sido elucidada todavía.

A los trabajos de la psicopatología francesa, y en particular a los de Pierre Janet, debemos el que hoy conozcamos las vastas posibilidades de escindirse que tiene la conciencia. Janet y Morton Prince han logrado realizar escisiones en cuatro o cinco personalidades diferentes; se constató, en tales ocasiones, que cada una de estas parcelas de personalidad posee una componente de carácter y una memoria propias. Estas parcelas existen juntas, relativamente independientes unas de otras, y pueden en todo momento turnarse mutuamente; es decir, que cada una posee un alto grado de *autonomía*. Mis constataciones sobre los complejos vienen a completar esta apreciación un tamo alarmante de las posibilidades de desintegración psíquica, pues, en el fondo, no hay *ninguna diferencia de principio entre una personalidad parcelaria y un complejo*. Tienen en común caracteres esenciales, y la cuestión delicada de la *Conciencia parcelaria* se plantea en los dos casos.

Las personalidades parcelarias poseen indudablemente una conciencia propia; pero ¿pueden tenerla fragmentos psíquicos tan restringidos como los complejos? Es ésta una cuestión todavía no resuelta que —lo confieso— me ha preocupado a menudo: los complejos, en efecto, se comportan como genios malignos cartesianos; parecen complacerse en travesuras de *kobolds*, con los que ya los comparamos más

arriba; nos ponen en la punta de la lengua justamente la palabra que no había que decir; nos roban el nombre de la persona a la que vamos a presentar; producen una necesidad incoercible de toser en medio del *pianissimo* más emocionante del concierto; hacen tropezar con su silla estruendosamente al retrasado que quiere pasar desapercibido; son los autores de esas malignidades que F.-Th. Vischer quería imputar a los *inocentes objetos*; son los personajes que actúan en nuestros sueños, con los que nos enfrentamos en una total impotencia; son los *seres élficos* caracterizados a la perfección en el folklore danés por la historia del pastor que quería enseñar el «Padrenuestro» a dos elfos: éstos hicieron los mayores esfuerzos por repetir sus palabras con exactitud, pero en la primera frase no lograron impedir el decir: «Padre Nuestro que no estás en los cielos». Plenamente de acuerdo con la concepción teórica, se mostraron ineducables.

Cum maximo salis grano, espero que no me reprocharán esta metaforización de un problema científico. Una descripción de la fenomenología de los complejos, por sobria que sea, no puede prescindir de su impresionante autonomía; cuanto más penetra en la naturaleza profunda —yo casi diría en la *biología*—, de los complejos, aparece con más evidencia el carácter de alma parcelaria. La psicología onírica muestra con toda claridad la *personificación* de los complejos, cuando no están oprimidos por el ostracismo de la conciencia, del mismo modo que el folklore describe a los trasgos que arman durante la noche un gran alboroto en la casa. Observamos el mismo fenómeno en ciertas psicosis en que los complejos «hablan en voz alta» y el enfermo los oye como a voces que parecen provenir de personalidades extrañas.

La hipótesis según la cual los complejos son *psiques parcelarias escindiólas* se ha convertido hoy en una certeza. Su origen, su etiología, es a menudo un choque emocional, un *traumatismo* o algún incidente análogo, que tiene por efecto el separar un compartimiento de la psique. Una de las causas más frecuentes es el *conflicto moral* basado, en última instancia, en la imposibilidad aparente de asentir a la totalidad de la naturaleza humana. Esta imposibilidad entraña, por su existencia misma, una escisión inmediata, a espaldas o no de la conciencia. Es incluso, por lo general; una inconsciencia preceptiva notable de los complejos, lo que les confiere, naturalmente, una libertad de acción tanto mayor: su fuerza de asimilación aparece entonces en toda su amplitud, al ayudar la inconsciencia del complejo a asimilarse el yo mismo, lo que crea una *modificación momentánea e inconsciente de la personalidad*, llamada *identificación en el complejo*. Esta noción, moderna por completo, llevaba en la Edad Media otro nombre: se llamaba entonces la *posesión*, término que está lejos de evocar la representación de un estado inofensivo; no hay, sin embargo, ninguna diferencia de principio entre un *lapsus linguae corriente*, debido a un *complejo*, y las blasfemias desordenadas de un poseso; no hay más que una *diferencia de grado*. La historia lingüística presenta numerosas expresiones en apoyo de esta tesis; de una persona afectada por un complejo, y bajo los efectos de su

emoción, se dice: «¿Qué es lo que le ha entrado hoy?». «Tiene el diablo en el cuerpo», etc. Ya no se piensa, naturalmente, al oír estas metáforas gastadas, en su sentido originario: no por ello resulta menos fácil reconocer y mostrar, además, que el hombre más primitivo y más ingenuo no «psicologizaba» como nosotros los complejos perturbadores, sino que los sentía como *entia per se*, es decir, como entidades propias, demoníacas, como *demonios*. El desarrollo ulterior de la conciencia ha conferido tal intensidad al complejo del yo y a la conciencia personal que los complejos han sido privados, al menos en el uso lingüístico, de su autonomía primitiva. En general, se dice: *tengo un complejo*. El médico le dice a la enferma histérica, a la que exhorta: sus dolores no son reales; *usted se imagina* que sufre. El *miedo a la infección* es aparentemente una invención arbitraria del enfermo y, en todo caso, se trata de persuadirle de que se ha forjado de la nada una idea delirante.

Sin esfuerzo se ve que la concepción moderna corriente considera el problema dando por sentado el hecho de que el complejo ha sido inventado e «imaginado» por el paciente, y que, por consiguiente, no existiría si el enfermo no se tomara el trabajo de darle, de forma en cierto modo intencionada, vida. Se ha establecido, por el contrario, que los complejos —esto está fuera de duda— poseen una autonomía notable, que los dolores sin fundamento orgánico, es decir, considerados imaginarios, son tan dolorosos como los dolores legítimos, y que una fobia patológica no tiene la menor tendencia a desaparecer, aunque el enfermo en persona, su médico y hasta los usos lingüísticos aseguren que no es más que imaginación.

Nos encontramos aquí ante una forma de ver interesante, llamada *apotropeica*, equivalente a las designaciones *eufemísticas* de la antigüedad, cuyo ejemplo clásico es Ποντος ευξεινος. Las Erinias, diosas de la venganza, eran llamadas por prudencia y propiciación las *Euménides*, las bienintencionadas; la conciencia moderna, igualmente, concibe todos los factores íntimos de perturbación como dependientes de su actividad *propia*; en una palabra, se los incorpora; intenta domesticarlos, sin confesarse con franqueza que de esta forma ha recurrido a un eufemismo apotropeico; se siente empujada a ello por la inconsciente esperanza de *aniquilar la autonomía de los complejos*, desbautizándolos. La conciencia se comporta en esto como un hombre que, al oír un ruido sospechoso en el sótano, sube presuroso al granero para comprobar que allí no hay huella de ladrón y que, por consiguiente, el ruido era pura imaginación. En realidad, este hombre prudente no se ha *atrevido a bajar* al sótano.

Para empezar es difícil de comprender por qué el *miedo* incita a la conciencia a hacer entrar los complejos en el marco de su propia actividad. Los complejos parecen de tal insignificancia, de una futilidad tan ridícula, que inspiran vergüenza y disgusto y todo es bueno para ocultarlos. Sin embargo, si fueran en realidad tan fútiles, ¿podrían ser al mismo tiempo tan penosos? Es penoso lo que causa un tormento, un disgusto; esto atestigua *ipso jacto* una cierta importancia, que no debería considerarse una bagatela. El hombre tiene demasiada tendencia a proclamar irreal, *siempre que se*

puede, todo lo que le molesta. La explosión de la *neurosis* indica el momento preciso en que los medios mágicos y primitivos del gesto apotropeico y del eufemismo resultan impotentes. A partir de ese momento el complejo se establece en la superficie de la conciencia; no es ya posible evitarlo. Y, al manifestarse, asimila paso a paso a la conciencia del yo, al igual que ésta se esforzaba en el pasado por asimilar al complejo. Su dominio engendra, en definitiva, una *disociación neurótica de la personalidad*.

En el curso de un desarrollo semejante, un complejo revela su fuerza originaria, capaz, en ocasiones, de suplantar la potencia del complejo del yo. En tales circunstancias se comprende que el yo tenga todos los motivos para someter al complejo a una prudente magia del verbo: es evidente que el yo teme la amenaza alarmante de lo que puede cubrirle y ahogarle. Entre los seres llamados normales, hay un gran número que conservan a *skeleton in the cupboard* (un esqueleto en el aparador); bajo ningún pretexto se debe aludir a su presencia, pues el temor que ese fantasma al acecho inspira es inmenso. Las personas que intentan mantenerse en el estadio de la *irrealización de los complejos* invocan las neurosis para intentar probar que los complejos son la marca de las naturalezas enfermizas, de las que (¡gracias a Dios!) ellos no forman parte. ¡Como si fuera un privilegio de los enfermos el contraer enfermedades! La tendencia a incorporarse, a asimilar los complejos, con objeto de vaciarlos de su realidad, bien lejos de probar su *nada* atestigua su *importancia*. Es una confesión negativa del temor instintivo acusado por el hombre primitivo en presencia de cosas oscuras, invisibles y que se mueven por sí mismas. Este temor surge en el primitivo con la caída de la noche; igualmente, los complejos, en el hombre civilizado, ensordecidos durante la jornada por el ruido de la vida, alzan su voz durante la noche con más fuerza, impidiendo el sueño o turbándolo con pesadillas. Los complejos son, en efecto, objetos de experiencia interior a los que no se podría encontrar en plena luz, en la calle ni en la plaza pública.

De los complejos dependen el bienestar o el malestar de la vida personal; son los lares y los penates que nos esperan en el hogar familiar, de cuya paz tan peligroso es jactarse demasiado; son el *gentle folk* que turba nuestras noches. Mientras estos genios malignos sólo molestan al vecino, no hay peligro en la casa propia, pero en cuanto comienzan a atenazarnos… Hay que ser médica para saber cuántos complejos son parásitos devastadores. Para tener una impresión plena de la realidad de los complejos es preciso haber visto a familias destruidas por ellos, moral y físicamente, en pocos años; es preciso haber contemplado la tragedia sin par y la miseria desesperante que dejan tras sí. La idea de que «se imagina un complejo», de que los complejos son «imaginarios», parece, pues, ociosa y muy poco científica. ¿Se quiere una comparación médica? A los complejos hay que compararlos con infecciones o tumores malignos que brotan sin la menor intervención de la conciencia. Esta comparación, por otra parte, no es completamente satisfactoria, pues los complejos no son, por esencia, de naturaleza malsana; son, propiamente, *manifestaciones vitales*

de la psique, sea ésta diferenciada o primitiva. Ésta es la razón de que encontremos sus huellas innegables en todos los pueblos y en todas las épocas. Los monumentos más antiguos de la literatura los contienen. Así, por ejemplo, la epopeya de Gilgamés describe la psicología del complejo de poder con una maestría sin igual; y el libro de Tobías, en el Antiguo Testamento, relata la historia de un complejo erótico y de su curación.

La creencia en los espíritus, universalmente difundida, es una expresión directa de la estructura del inconsciente, *estructura basada en complejos*. Los complejos son, en efecto, las *unidades vivientes de la psique inconsciente*, cuya existencia y cuya complexión casi sólo ellos permiten constatar. El inconsciente no sería más que una supervivencia de representaciones difuminadas, «oscurecidas», como en la psicología de Wundt, o una *fringe of consciousness*, como la llama William James, si no existieran los complejos. Si el inconsciente psicológico ha sido descubierto propiamente por Freud, ello es debido a que éste, en lugar de despreocuparse de él como sus predecesores, se ha aplicado al estudio de los lugares oscuros, de los actos fallidos, a los que con tanta facilidad se suele enmascarar y minimizar con eufemismos. La *via regia* hacia el inconsciente no es abierta, por lo demás, por los sueños, como él pretende, sino por los complejos, que engendran sueños y síntomas. Y, además, esta vía no tiene nada de regia, pues el camino indicado por los complejos se parece mucho a una senda escabrosa y sinuosa que se pierde a menudo entre la espesura; en lugar de llevar al corazón del inconsciente, la mayoría de las veces lo deja a un lado.

El temor al complejo es un poste indicador falaz; alejándose del inconsciente lleva siempre a la conciencia. Apenas existe individuo que, hallándose en su sano juicio, esté dispuesto a convenir —tan desagradables son los complejos— que las fuerzas instintivas que los alimentan pueden contener algo de provechoso. La conciencia se convence siempre de que los complejos son incongruentes y de que deben ser eliminados. A despecho de la abundancia aplastante de testimonios de toda clase que prueban la universalidad de los complejos, se siente repugnancia a acreditarlos como *manifestaciones normales de la vida. El temor al complejo es un prejuicio poderoso, habiendo sobrevivido la aprensión supersticiosa a lo nefasto,* sin sufrir daños, al racionalismo del «siglo de las luces». Este temor opone al estudio de los complejos una *resistencia* esencial que, para ser superada, exige una resuelta decisión.

Temores y resistencias son los hitos indicadores que jalonan la *via regia* hacia el inconsciente. Ellos expresan, en primer lugar, los prejuicios a los que el inconsciente está sometido. Es natural que de un sentimiento de miedo se deduzca la existencia de un peligro, y de una repulsión la presencia de una cosa repugnante. Es ésta la conclusión del enfermo, la del público y, en definitiva, la del médico; ella explica por qué la primera teoría médica del inconsciente ha sido, con toda lógica, la *teoría de la represión* de Freud, quien, de la naturaleza de los complejos, infiere un inconsciente

constituido en lo esencial por tendencias incompatibles y víctimas de la represión a causa de su inmoralidad. Nada mejor que esta constatación puede probar el empirismo de su autor, que procedió sin dejarse influir por premisas filosóficas. Por otra parte, se había hablado ya durante mucho tiempo del inconsciente antes de Freud. Leibniz había introducido esta noción en filosofía; Kant y Schelling se habían detenido en ella; Carus había erigido sobre ella por primera vez un sistema, cuya influencia se encuentra en la importante obra de E. von Hartmann, *La filosofía del inconsciente*. La primera doctrina médico-psicológica tiene tan poco que ver con estos primeros jalones como con Nietzsche.

La teoría freudiana es una descripción fiel de experiencias reales, descubiertas a lo largo de la investigación de los complejos. Pero como ésta no puede hacerse sino en forma de *diálogo*, la elaboración de las concepciones es función no sólo de los complejos de uno de los interlocutores, sino también de los del otro. Todo diálogo que se aventura en estos dominios poblados de angustias y de resistencias aspira a lo esencial; al incitar al sujeto a la integración de su *totalidad*, obliga también al interlocutor a afirmarse en su integridad, en su totalidad, sin la ayuda de la cual sería vano querer llevar la conversación a esos trasfondos sembrados de asechanzas. Ningún sabio, por objetivo que sea y por desprovisto de prejuicios que esté, se encuentra en condiciones de prescindir de sus propios complejos, pues éstos gozan en él de la misma autonomía que en cualquiera. No puede prescindir de ellos, porque le son inherentes; forman parte de una vez para siempre de su *constitución psíquica*; ésta, en su determinación, es *a priori* una *limitación*, un *prejuicio* para cada individuo. Su constitución, para un observador determinado, decide sin apelación la concepción psicológica que hará suya. *La limitación ineluctable de toda observación psicológica es que no es válida más que si tiene en cuenta la ecuación personal del observador*.

La teoría de los complejos, la doctrina freudiana y otras diversas teorías expresan esencialmente una situación psíquica creada por el diálogo entre un observador y cierto número de sujetos observados. El diálogo se mueve en gran parte en la zona de resistencia de los complejos; por eso, la teoría misma está impregnada de su atmósfera: en sus grandes rasgos tiene algo de *chocante* que pone en resonancia los complejos del público. Las concepciones de la psicología moderna derivan con toda objetividad de la controversia; actúan al mismo tiempo de forma *provocadora*. Causan en el público reacciones violentas de adhesión o de rechazo; en el campo de la discusión científica provocan debates afectivos, presunciones dogmáticas, susceptibilidades personales, etc.

La psicología moderna —estos hechos lo demuestran— se ha aventurado en la investigación de los complejos en un *dominio psíquico tabú*, rico de una multitud de temores y de esperanzas. La esfera de los complejos es, propiamente, el *foco de las perturbaciones psíquicas*; sus conmociones son de tal amplitud que la investigación psicológica futura no puede esperar sino para mucho más adelante entregarse

tranquilamente a un sabio y silencioso trabajo, que presupone un cierto *consensus* científico, un acuerdo tácito sobre las hipótesis básicas. Ahora bien, la psicología de los complejos está todavía hoy muy lejos de una comprensión general, más aún, a mi parecer, de lo que creen los pesimistas. Pues el poner al descubierto tendencias incompatibles no desvela más que un sector del inconsciente y no precisa más que una parte de la fuente de angustia.

Todos recordamos la tempestad de indignación que se levantó por todas partes cuando los trabajos de Freud comenzaron a difundirse. Estas «reacciones acomplejadas» han obligado al sabio a un aislamiento que le ha valido, así como a su escuela, reproches de dogmatismo. Todos los teóricos de este campo psicológico corren el mismo peligro, pues abordan aquello que no está dominado en el hombre, lo *numinoso*, para emplear la notable expresión de Otto. La libertad del yo cesa en las proximidades de la esfera de los complejos, potencias psíquicas cuya naturaleza última es todavía desconocida. Cada vez que la investigación logra penetrar un poco más en el *tremendum* psíquico, se desencadenan siempre en el público reacciones análogas a las de los pacientes invitados, por motivos terapéuticos, a atacar la intocabilidad de sus complejos.

Esta exposición de la teoría de los complejos puede evocar en el oyente no experto la descripción de una demonología primitiva y de una psicología del tabú. Esta singularidad está relacionada con el hecho de que la existencia de complejos, es decir, de fragmentos psíquicos escindidos, es un residuo notable del *estado de espíritu primitivo*. Dicho estado es de una disociabilidad elevada, que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que los primitivos admiten con frecuencia varias almas —en un caso especial, hasta seis—, junto a las cuales también existe una pluralidad de dioses y de espíritus; los primitivos no se contentan como nosotros con *hablar de ellos*: estas almas, estos espíritus, encarnan casi siempre para ellos experiencias psíquicas de lo más impresionante.

Nosotros utilizamos —subrayémoslo— la idea de «primitivo» en el sentido de «originario», sin hacer alusión al menor juicio de valor. Cuando hablamos de «residuo de un estado primitivo» no queremos decir que este estado debe terminar necesariamente, en plazo más o menos largo. No podemos aducir motivo en favor de su desaparición antes de la extinción de la humanidad. El estado, el residuo de la mentalidad primitiva en nosotros, no se ha modificado mucho, se ha reforzado al menos hasta hoy incluso desde la guerra mundial. Me siento, pues, inclinado a suponer que los complejos autónomos constituyen manifestaciones normales de la vida y que presiden la estructura de la psique inconsciente.

Me he limitado a presentar aquí los hechos fundamentales y esenciales de la teoría de los complejos. Habría que perfeccionar esta incompleta imagen exponiendo los problemas engendrados por el descubrimiento de la existencia de los complejos autónomos. Se trata de tres cuestiones capitales: un problema *terapéutico*, un problema *filosófico* y un problema *moral*; los tres están en discusión.

Libro tercero: Los sueños

6. Las enseñanzas del sueño[17]

El sueño es una creación psíquica que, en contraste con los datos habituales de la conciencia, se sitúa, por su aspecto, su naturaleza y su sentido, al margen del desarrollo continuo de los hechos conscientes. No parece que sea, en general, una parte integrante de la vida consciente del alma; vendría a ser más bien un incidente vivido, casi exterior y que se produce, al parecer, por azar. Las circunstancias especiales de su génesis motivan su situación de excepción: el sueño no es fruto, como otros datos de la conciencia, de la continuidad claramente lógica o puramente emocional de los acontecimientos de la vida; no es sino el residuo de una curiosa actividad psíquica que se ejerce durante el sueño. Este origen, por sí solo, aísla ya a los sueños de otros contenidos de la conciencia; su tenor singular, que contrasta de forma patente con el pensamiento consciente, los aísla aún mucho más.

Un observador atento, sin embargo, constatará sin dificultad que los sueños no se sitúan totalmente al margen de la continuidad de la conciencia, puesto que en cualquiera de ellos se pueden encontrar ciertos detalles que proceden de impresiones, de pensamientos, de estados anímicos o de humores del o de los días anteriores. Así, pues, reinaría una cierta continuidad, una continuidad hacia atrás, con el pasado. Pero no pasará desapercibido tampoco que los sueños además, poseen —si se me permite la expresión— una continuidad *hacia adelante*, pues algunos ejercen en ocasiones notorios efectos sobre la vida mental consciente de sujetos a los que nada permite calificar de supersticiosos o de particularmente anormales. Estas secuelas ocasionales consisten, la mayoría de las veces, en alteraciones más o menos netas del humor. Es sin duda por esta agregación tan débil con los otros contenidos de la conciencia por lo que el sueño es de un recuerdo tan fugaz. Numerosos sueños escapan a la rememoración al despertar; otros no son reproducibles sino con una fidelidad muy dudosa; y son relativamente muy pocos aquéllos de los que se puede afirmar que se han reproducido con claridad.

Estos saltos caprichosos en la reproducción se explican por la calidad de las asociaciones y de las representaciones que brotan en el sueño. Al contrario que el pensamiento lógico, característico de los procesos mentales conscientes, la ligazón de las representaciones en el sueño es altamente fantástica; el proceso asociativo del sueño crea relaciones y contactos que, por regla general, son totalmente ajenos al sentido de lo real.

Esto es lo que hace que comúnmente se diga que el sueño es *absurdo*. Antes de emitir semejante juicio, consideremos que el sueño, con sus pormenores y sus detalles, forma *para nosotros* una entidad impenetrable; semejante juicio por nuestra parte no es, pues, sino la proyección sobre el objeto de nuestra incomprensión. A pesar de esto, el sueño puede poseer perfectamente su propia significación.

Dejando aparte las tentativas, que tienen la máxima antigüedad, de conferir al sueño (y sacar de él) un sentido profético, es el descubrimiento de Freud el que,

prácticamente, representa las primeras investigaciones emprendidas para penetrar el sentido del sueño; a estas investigaciones no se le puede negar el epíteto de científicas, puesto que su autor ha indicado una técnica gracias a la cual él mismo y numerosos investigadores pretenden llegar al resultado buscado: comprender el sentido del sueño, sentido que no es idéntico a las alusiones significativas contenidas por fragmentos en el sueño manifiesto.

No es cosa de someter aquí la psicología del sueño concebida por Freud a una discusión crítica. Mi objeto es otro: quisiera describir brevemente las adquisiciones más o menos ciertas —y probablemente duraderas— de la psicología onírica.

Preguntémonos, para empezar, qué es lo que nos autoriza a atribuir al sueño una significación que se aparta de los residuos de sentido poco satisfactorios, contenidos en el sueño manifiesto. Una justificación legítima reside en el hecho de que Freud se ha visto llevado a concebir el sentido oculto del sueño de una forma completamente empírica y no de forma deductiva.

La comparación de las fantasías oníricas y de las imaginaciones en estado de vigilia en un mismo individuo nos proporciona otro argumento en favor de la eventualidad de una significación oculta y no manifiesta. No es difícil ver, en efecto, que estas imaginaciones en estado de vigilia poseen, más allá de un sentido superficial y concreto, una significación psicológica profunda. Como la brevedad de la exposición nos impide citar un ejemplo, destaquemos simplemente que una buena ilustración de esto se encuentra en un género muy antiguo y muy difundido del relato imaginativo, representado de forma típica por las Fábulas de Esopo. Hay entre ellas, por ejemplo, un relato fantástico de las acciones del león y del asno, fantasmagoría objetivamente irrealizable; su sentido superficial y su acepción concreta son abracadabrantes, pero su moralidad oculta es evidente para todo lector por poco reflexivo que sea. Los niños —lo cual es característico— ponen su interés en el sentido esotérico de la fábula y experimentan un vivo placer.

En cualquier caso, sin embargo, la aplicación concienzuda del procedimiento técnico, gracias al cual se analiza el contenido manifiesto del sueño, proporciona, con mucho, el mejor argumento en favor de la existencia de una significación onírica oculta.

Esto nos lleva a un segundo punto capital, al procedimiento analítico mismo. Como antes, no deseo ni criticar ni defender los descubrimientos y las convicciones freudianos sino limitarme a lo que me parece definitivamente establecido. Si consideramos que el sueño es una creación psíquica con el mismo derecho que cualquier otro proceso mental, no tenemos, para empezar, absolutamente ningún motivo para suponer que su naturaleza y su destino obedezcan a leyes, y a fines totalmente diferentes de los de otras operaciones psicológicas. De acuerdo con el principio *principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda*, debemos analizar el sueño como haríamos con cualquier otro producto psíquico, mientras algún hecho contradictorio no nos lleve a hacer algo mejor. Sabemos que todo

proceso psíquico, considerado desde el punto de vista causal, se presenta como la resultante de los datos psíquicos que le han precedido. Sabemos, además, que este mismo proceso, considerado bajo el aspecto de su finalidad y dentro del episodio psicológico en curso, revela un sentido y un alcance que le son propios. Es preciso aplicar al sueño esta doble forma de ver. Comprender el sueño, psicológicamente hablando, exigirá, pues, primeramente, que busquemos las reminiscencias vividas que lo componen. Así, para cada una de las partes de la imagen onírica habrá que remontarse a los antecedentes.

Un ejemplo: una persona ha tenido el siguiente sueño: Se pasea por una calle en la que hay un niño jugando y corriendo; aparece un coche y aplasta al niño.

Remontémonos a los antecedentes de los elementos de este sueño, gracias a los recuerdos de quien lo ha soñado. La calle la reconoce como una por la que pasó la víspera. El niño es el hijo de su hermano, al que visitó el día anterior. El accidente le recuerda un accidente que sucedió realmente unos días antes del que se enteró por los periódicos. Como se sabe, el juicio corriente se detiene en una reducción de este tipo, tras lo cual se dice: «¡Ah, claro!… ¡De ahí viene mi sueño!».

Es evidente que, desde el punto de vista científico, semejante reducción es totalmente insuficiente. El sujeto del sueño pasó, en la víspera por muchas calles: ¿por qué su sueño eligió precisamente aquélla? Ha oído hablar de numerosos accidentes: ¿por qué éste y no otro? Aclarar los antecedentes constituye un primer paso pero es todavía insuficiente, pues sólo un acoplamiento, una concordancia de varias causas puede darnos una determinación verosímil de las imágenes del sueño. Por consiguiente, se debe intentar reunir, agrupar, otros materiales; según este mismo principio de rememoración, se utiliza «el método de las asociaciones libres» (*Einfallsmethode*). Esta investigación, evidentemente, proporciona materiales muy diversos y muy heterogéneos, cuyo único rasgo común parece ser la relación asociativa con el contenido del sueño, relación sin la cual no habrían sido evocados con ocasión de este sueño. Una cuestión técnica importante es saber hasta dónde hay que llevar esta investigación de los materiales. Pues, al fin y al cabo, cualquier punto de partida en el alma puede servir para la evocación de toda la existencia anterior, lo que teóricamente llevaría a anotar para cada sueño toda la historia pasada del individuo. No obstante, tenemos que limitarnos al estudio de los materiales psíquicos absolutamente indispensables para la comprensión del sueño. Su limitación es, naturalmente, arbitraria, en la medida en que, como dice Kant, *la comprensión no es sino un conocimiento adecuado a nuestras intenciones*. Si, por ejemplo, buscamos las causas de la Revolución Francesa, podemos entregarnos a estudios no sólo sobre la Edad Media francesa sino también sobre la historia griega y romana, aunque estos últimos no sean indispensables para nuestro propósito, puesto que podemos comprender igualmente bien la génesis de la Revolución sin remontarnos al diluvio. Sólo buscaremos, pues, materiales asociativos en la medida en que parecen necesarios para atribuir al sueño una significación utilizable.

La reunión, en sí, de los materiales asociativos, exceptuando su limitación, escapa al arbitrio del sabio. Una vez reunidos, los materiales deben ser sometidos a una criba y a una elaboración, cuyo principio se encuentra en las reconstrucciones históricas o científicas. Se trata, esencialmente, de un *método comparativo*, cuyo curso, naturalmente, no tiene nada de automático; depende, en buena parte, de la destreza y de los propósitos del investigador.

La explicación de un hecho psicológico exige que sea considerado desde un doble punto de vista: desde el punto de vista de su *causalidad* y desde el punto de vista de su *finalidad*. Hablo de finalidad intencionadamente para evitar toda confusión con la noción de *teleología*. Con finalidad quiero designar simplemente la «tensión psicológica inmanente hacia un objetivo futuro, hacia una significación por venir». Todo hecho psicológico lleva en sí una significación de este orden, incluso los fenómenos puramente reactivos, como por ejemplo las reacciones emocionales. La cólera que inspira la injuria sufrida incita a la venganza, y un duelo ostensible despierta la piedad de los demás. Someter los materiales asociativos engendrados por el sueño a un examen causal es reducir el contenido manifiesto del sueño a ciertas tendencias e ideas fundamentales que, descritas por las asociaciones, son naturalmente todas generales y elementales.

Por ejemplo, un joven enfermo sueña: Me hallo en un huerto y cojo una manzana. Miro con precaución en torno mío para ver si alguien me ha visto.

Sus asociaciones son las siguientes: se acuerda de haber robado una vez, siendo niño, varias peras en un huerto. El sentimiento de tener la conciencia sucia, que es particularmente vivaz en el sueño, le recuerda una desventura de la víspera. Se encontró por la calle a una muchacha conocida, que le era indiferente, y cambió con ella unas palabras; en ese instante pasó un amigo suyo y se apoderó de él una curiosa sensación de malestar, como si tuviera algo que reprocharse. La manzana le recuerda la escena del paraíso terrestre y el hecho de que él jamás ha comprendido por qué el probar el fruto prohibido tuvo tan graves consecuencias para Adán y Eva. Siempre se había irritado por aquella injusticia divina, dado que Dios había creado a los hombres tal como son, con su intensa curiosidad y sus apetitos insaciables.

A la mente del que ha tenido el sueño acude, asimismo, el recuerdo de que su padre le castigó a menudo de forma incomprensible por ciertas cosas, y con una severidad muy especial un día en que fue sorprendido observando, a escondidas, a unas niñas bañándose. Esto se asocia con la confesión de que últimamente se ha embarcado en una aventura sentimental con una criada, aventura que todavía no ha llegado a sus fines naturales. La víspera del sueño ha tenido una cita con la criada.

El conjunto de estas asociaciones revela con toda evidencia la íntima relación del sueño y de este acontecimiento de la víspera. La escena de la manzana, a juzgar por los materiales asociativos que suscita, parece querer simbolizar evidentemente una escena erótica. Por otra parte, una multitud de motivos diversos incitan a pensar que esta cita de la víspera repercute en los sueños del joven: en ellos coge la manzana

paradisíaca que la realidad le ha negado hasta entonces. Todas las demás asociaciones se refieren al otro hecho de la víspera: esa curiosa sensación de haber obrado mal, de tener la conciencia sucia, que se apoderó del joven mientras charlaba con una muchacha que le era indiferente. Esta sensación se encuentra en la evocación del pecado original y en la reaparición de las veleidades eróticas de su infancia, tan severamente castigadas por su padre. Todas estas asociaciones convergen hacia la culpabilidad.

Consideremos estos materiales desde el punto de vista determinista inaugurado por Freud o, mejor, para expresarnos como Freud, «interpretemos» este sueño.

De la jornada anterior subsiste un deseo insatisfecho; este deseo, en el sueño, es realizado en el *símbolo* de la manzana cogida. ¿Por qué la satisfacción del deseo se envuelve en una imagen simbólica en lugar de realizarse en un pensamiento sexual claro? Freud, por toda respuesta, llama la atención sobre el sentimiento de falta, de culpabilidad, innegable en nuestro ejemplo, y dice: es la moral impuesta al joven desde su infancia lo que, al esforzarse por reprimir los deseos de esta clase, confiere a una aspiración completamente natural un tono molesto e ignominioso. Por eso el pensamiento incómodo reprimido no puede abrirse paso sino de forma simbólica. Puesto que hay incompatibilidad entre estos pensamientos y la conciencia moral, Freud supone, postula, una instancia psíquica a la que llama *censura* y que velaría para impedir que el deseo indecoroso penetrara sin ambages en la conciencia.

Aunque la forma de ver finalista —que yo opongo a la concepción freudiana—, no significa, como lo subrayo expresamente, una negación de las causas del sueño, no por ello deja de conducir a una interpretación completamente diversa de sus materiales asociativos. Los hechos en sí, a saber, las asociaciones, son los mismos, pero se les confronta con otra unidad de medida. Planteamos el problema de una forma muy sencilla y nos preguntamos: *¿para qué sirve, qué sentido tiene el sueño, qué debe suscitar*? Esta pregunta no es arbitraria, puesto que se hace respecto a toda actividad psíquica. Respecto a cada una y en toda circunstancia, podemos preguntar «¿Por qué?» y «¿Con qué objeto?». Toda creación orgánica pone en marcha un sistema complejo de funciones con objeto bien definido, y cada una de estas funciones, a su vez, puede descomponerse en una serie de actos y de hechos que concurren por su orientación al edificio común. Es claro que el sueño añade al episodio erótico de la víspera materiales que subrayan, en primer lugar, un sentimiento de culpabilidad inherente al acto sexual. Esta asociación ha revelado, el día anterior, toda su eficacia durante el encuentro con la muchacha que le era indiferente; también en este caso la sensación de la conciencia sucia se superpuso espontánea e inopinadamente, como si este encuentro implicara culpabilidad por parte del joven. Este episodio se mezcla también con el sueño; se encuentra en éste amplificado por la asociación de materiales correspondientes, y está representado, más o menos, bajo la forma del pecado original, que nos valió las calamidades que todos sabemos.

Yo concluyo que el sujeto de este sueño lleva en sí una *tendencia*, una inclinación inconsciente a ver *una falta*, algunos dirían *un pecado*, en todo lo que afecta a *la esfera y a las satisfacciones eróticas*. Es característico que el sueño se enseñoree del pecado original, cuyo castigo draconiano el joven, por otra parte, no ha comprendido jamás. Esta relación muestra por qué el soñador no ha pensado simplemente: «Lo que hago no está bien». No parece saber —la idea ni siquiera le pasa por la cabeza— que podría condenar sus iniciativas eróticas a causa de su dudosa moralidad. En realidad, es éste el caso. Conscientemente, piensa que su conducta es, desde el punto de vista moral, totalmente indiferente: todos sus amigos y conocidos hacen lo mismo; además, él no realiza nada por lo que alguien pueda ofenderse.

¿Es absurdo este sueño o está cargado de sentido? Lo importante es saber si el punto de vista inmemorial de la moral tradicional es absurdo o tiene un alcance capital. No quiero perderme en los detalles de una discusión filosófica sino simplemente observar que la humanidad ha obedecido, sin duda, a poderosos móviles al inventar esta moral; si no fuera así, no se comprendería verdaderamente por qué ha refrenado una de sus aspiraciones más poderosas. Si apreciamos este estado de cosas en su justo valor, es preciso que reconozcamos la profunda significación de un sueño que muestra al joven la necesidad de considerar sus iniciativas eróticas desde el punto de vista moral. Las poblaciones más primitivas tienen ya a menudo una reglamentación sexual extraordinariamente severa. Esto prueba que especialmente la moral sexual constituye, en el seno de las funciones psíquicas superiores, un factor que no se debe subestimar. En nuestro caso, se podría decir, pues, que el joven, ligero y como hipnotizado por el ejemplo de sus amigos, se abandona a sus tentaciones eróticas; olvida que el hombre es también un ser moralmente responsable que, habiéndose dado a sí mismo la moral, quiera o no quiera tiene que agachar la cabeza bajo el yugo de su propia creación. En este sueño podemos discernir «la función contrapeso» del inconsciente: los pensamientos, inclinaciones y tendencias que la vida consciente no valora suficientemente, entran en acción, como por alusión, durante el sueño, estado en el que los procesos conscientes están casi totalmente eliminados.

Cierto que nos podemos preguntar qué provecho obtiene con ello el sujeto que sueña, dado que, seguramente, no será capaz de comprender su sueño.

Señalemos a modo de respuesta que la comprensión no es un fenómeno puramente intelectual; la experiencia muestra que una infinidad de cosas, intelectualmente hablando incomprendidas, pueden influir e incluso convencer y orientar al hombre de forma decisiva. Recordemos tan sólo la eficacia de los símbolos religiosos.

El ejemplo citado podría inducir a pensar que en cierto modo, la función onírica constituye directamente una instancia «moralizadora». Evidentemente, este ejemplo parece confirmarlo; pero si recordamos que los sueños poseen, en cada caso específico, contenidos subliminales, no podrá tratarse ya de una función «moral», en

la acepción restringida del término. Así, los sueños de personas intachables desde el punto de vista moral liberan contenidos inmorales en el sentido corriente de la palabra. Es sintomático que San Agustín se felicitara de no ser responsable de sus sueños ante Dios.

El inconsciente, es aquello que, incesantemente, deja de ser consciente; por eso no es extraño que el sueño añada a la situación psíquica consciente del presente todos los aspectos que serían esenciales en una actitud radicalmente diferente. Es claro que esta función del sueño constituye una regulación psíquica, un contrapeso absolutamente indispensable en toda actividad ordenada. Reflexionar sobre un problema es considerarlo con vistas a su solución, en todos sus aspectos y con todas las consecuencias que implica; en cierto modo, este proceso mental se perpetúa automáticamente durante el estado más o menos inconsciente del sueño; según nuestra experiencia actual, parece que todos los puntos de vista subestimados o desconocidos en el estado de vigilia —es decir, que eran relativamente inconscientes — se presentan al espíritu del sujeto que sueña, aunque sólo sea por alusión.

El *simbolismo* de los sueños, tan discutido, será apreciado de forma muy diferente según que se le considere desde el punto de vista causal o desde el punto de vista final. El determinismo de Freud postula la existencia de una necesidad, de un deseo reprimido que se expresa en el sueño. Este deseo es siempre relativamente sencillo y elemental. Así, el joven de nuestro sueño habría podido soñar también que tenía que abrir una puerta con una llave, que volaba en avión, o que besaba a su madre, etc… Desde el punto de vista freudiano, todo esto podría tener la misma significación. En esta vía, la escuela freudiana ortodoxa ha llegado, por citar un ejemplo sorprendente, a ver símbolos fálicos más o menos en todos los objetos largos que aparecen en los sueños, y símbolos femeninos en todos los objetos redondos o huecos.

La concepción finalista restituye a las imágenes del sueño el valor que les es propio. Si, por ejemplo, en lugar de la escena de la manzana nuestro joven hubiera soñado que tenía que abrir una puerta con una llave, a este sueño diferente habrían correspondido materiales asociativos esencialmente diferentes; éstos, a su vez, habrían completado la situación consciente de modo diferente y la habrían situado en un ambiente y en un marco muy ajeno a las circunstancias generales, precisadas gracias a la escena de la manzana. Vista desde este ángulo, la riqueza del sentido de los sueños se basa precisamente en la diversidad de las expresiones simbólicas y no en su reducción unívoca. El determinismo causal tiende, por su propia naturaleza, hacia esta reducción unívoca, es decir, hacia una codificación de los símbolos y de su sentido. El punto de vista finalista, en cambio, ve en las variaciones de las imágenes oníricas el reflejo de situaciones psicológicas infinitamente variadas. No concede a los símbolos una significación fija; para él, las imágenes oníricas son importantes en sí mismas, pues es en sí mismas como tienen la significación que les vale hasta su aparición en el curso de un sueño. En nuestro ejemplo, el símbolo, visto bajo este ángulo, tiene casi el valor de una parábola: no disimula, enseña. La escena de la

manzana hace claramente alusión a la falta personal, con la escena del paraíso como fondo.

Según el punto de vista adoptado, se concebirá, pues, como se ve, el sentido del sueño de una u otra forma. La cuestión es saber cuál es la concepción mejor y más verídica. Concebir el sentido del sueño, de una u otra forma, es, para nosotros, los terapeutas, una necesidad de orden, ante todo, puramente práctica y no teórica. Si queremos atender a nuestros enfermos, debemos intentar, por móviles muy concretos, entrar en posesión de los medios que nos han de permitir educarlos con eficacia: Como ha mostrado claramente nuestro ejemplo, la búsqueda de asociaciones ha planteado una cuestión encaminada a abrir los ojos al joven sobre cosas que su corazón ligero descuidaba. Intentando vivir sin respetarlas, vive de forma incompleta y extrema —de forma sin coordinar, podríamos decir—, y ello supone para la vida psíquica consecuencias comparables a las que tiene para el cuerpo un régimen incompleto y exclusivo. Para educar, para dirigir una personalidad hacia su autonomía armoniosa, es preciso esforzarse por hacerle asimilar todas las funciones que se mantienen embrionarias en su seno y que no han alcanzado su desarrollo en la conciencia. A este efecto, y por motivos terapéuticos, es preciso que tomemos en consideración los aspectos inconscientes de las cosas que nos son ofrecidos por los materiales oníricos. Se ve, pues, cuánto puede ayudar la concepción finalista a la educación práctica.

El espíritu científico contemporáneo es hijo de la causalidad; las investigaciones de causas a efectos son su moneda corriente. Ésta es la razón por la que, cuando se trata de dar una explicación científica de la psicología onírica, las ideas freudianas, del más puro determinismo, parecen tan seductoras. No necesito ponerlas en duda, pues son forzosamente incompletas, ya que el alma escapa a consideraciones causales que dejan en la sombra todo lo que es en ella finalidad.

Sólo la colaboración de las concepciones causales y finales —colaboración que, a causa de enormes dificultades, tanto teóricas como prácticas, está todavía por realizar —, es susceptible de llevarnos a una comprensión mejor de la naturaleza del sueño.

Pasemos a algunos problemas más particulares y, ante todo, a la cuestión de la *clasificación de los sueños*. No sobrestimamos su significación práctica o teórica. Cada año tengo que estudiar de mil quinientos a dos mil sueños, y esta vasta experiencia me ha permitido constatar que hay realmente sueños tipos. Pero no son muy frecuentes, y la apreciación finalista disminuye mucho la importancia que, desde el punto de vista causal, tiene su significación simbólica fija. La importancia primordial de los motivos típicos de los sueños reside en que permiten comparaciones con los temas mitológicos. Numerosos motivos mitológicos[18] se encuentran a menudo, con una significación análoga, en los sueños de muchas personas. Los ejemplos nos llevarían, desgraciadamente, demasiado lejos; por otra parte, ya he publicado algunos[19]. Los paralelismos entre los motivos oníricos tipos y los temas mitológicos permiten suponer, como ya hizo Nietzsche, que el pensamiento onírico es

una forma filogenética anterior de nuestro pensamiento. Ilustramos esto volviendo al sueño citado más arriba. Como recordamos, la escena de la manzana simbolizaba en él, de forma típica, la culpabilidad erótica. El pensamiento abstracto se habría expresado así: «Hago mal al actuar de esta manera». Es característico que el sueño no se exprese jamás de esta forma abstracta y lógica, sino siempre con la ayuda de parábolas y de alegorías. Esta particularidad caracteriza igualmente a las lenguas primitivas; sus giros floridos siempre nos sorprenden. En los monumentos de las literaturas antiguas —las parábolas de la Biblia, por ejemplo— lo que hoy se expresa mediante la expresión abstracta, se decía entonces con la imagen figurada. Incluso un espíritu tan filosófico como Platón no teme definir ciertas ideas fundamentales mediante el rodeo de los símbolos.

Nuestro cuerpo conserva las huellas de su desarrollo filogenético; lo mismo ocurre con el espíritu humano. Es, pues, posible ver en el lenguaje alegórico de nuestros sueños un residuo arcaico.

El robo de la manzana de nuestro ejemplo es, además, uno de esos motivos oníricos tipos que reaparecen con múltiples variaciones en numerosos sueños. Es, al mismo tiempo, un tema mitológico muy conocido, que encontramos no sólo en el relato bíblico sino también en innumerables mitos y leyendas, procedentes de todas las épocas y de todas las latitudes. Constituye una de esas imágenes universalmente humanas, susceptibles de renacer, autóctonas, en cada uno de nosotros y en todo tiempo. La psicología del sueño abre así la vía de una psicología comparativa general, de la que podemos esperar una comprensión del desarrollo y de la estructura del alma humana, análoga a la que nos ha aportado la anatomía comparativa para el estudio del cuerpo humano.

El sueño nos comunica, pues, con un vocabulario simbólico —se decir, con la ayuda de representaciones a base de imágenes y sensoriales— ideas, juicios, concepciones, directrices, tendencias, etc., que, reprimidas o ignoradas, eran inconscientes. *El sueño, que deriva de la actividad del inconsciente, da una representación de los contenidos que en él duermen; no de todos los contenidos que en él hay, sino sólo de algunos de ellos que, por vía de asociación, se actualizan, se cristalizan y se seleccionan, en correlación con el estado momentáneo de la conciencia*. Esta constatación es, desde el punto de vista práctico, de una gran importancia. Si queremos interpretar un sueño correctamente, necesitamos un conocimiento profundo de la situación consciente correspondiente; el sueño nos revela su aspecto inconsciente y complementario, es decir, que contiene los materiales constelados en el inconsciente, en nombre de la situación consciente momentánea.

Si no se está al corriente de los datos conscientes, es imposible interpretar un sueño de forma satisfactoria, a excepción, evidentemente, de los logros debidos al azar. Ilustremos esto con un ejemplo: Un día, recibo a un señor en consulta por primera vez. Me declara que siente una gran curiosidad por las ciencias y que se

interesa, asimismo, desde un punto de vista literario por las cosas del psicoanálisis. Me dice que se encuentra muy bien, y que no me consulta en calidad de enfermo sino por pura curiosidad psicológica; añade que tiene una posición muy desahogada y que goza de mucho tiempo libre, durante el cual se entrega a sus múltiples curiosidades. Desea conocerme para que yo le inicie en los arcanos del análisis y de su teoría. Lamenta, por otra parte, ser él —un hombre normal— quien se presente, ya que tendrá poco interés para mí, acostumbrado a habérmelas con «locos». Me había escrito unos días antes para que le fijara una entrevista. En el curso de la conversación pasamos a hablar rápidamente de los sueños, y yo le pregunto si no ha tenido alguno la noche anterior. Me responde afirmativamente y me cuenta el siguiente sueño: Estoy en una estancia de paredes desnudas, en la que una persona, una especie de enfermera, me recibe; quiere obligarme a que me siente en una mesa, sobre la que hay un tarro de kéfir, que debo tomar. Yo deseo ir a ver al doctor Jung, pero la enfermera me responde que estoy en un hospital y que el doctor Jung no tiene tiempo de recibirme.

El contenido manifiesto del sueño muestra ya que la consulta proyectada ha arrastrado al inconsciente a tomar posición de una forma que todavía no comprendemos. Las asociaciones son las siguientes: «Las paredes desnudas»: «Una especie de sala de espera helada, como en un edificio público; la recepción de un hospital. Yo no he estado jamás en un hospital como enfermo». «La enfermera»: «Era repulsiva y bizca. Me recuerda a una echadora de cartas, que era al mismo tiempo quiromántica; la consultaba para que me predijera el porvenir. Durante una enfermedad tuve a una diaconisa como enfermera». «El tarro de kéfir»: «El kéfir me desagrada. No lo puedo tragar. Mi mujer lo toma continuamente y yo le gasto bromas por ello, pues tiene la manía de que hay que hacer todos los días algo por la salud. Me recuerda que pasé una temporada en un sanatorio —tenía los nervios agotados— y allí tenía que tomar kéfir». Aquí le interrumpí y le pregunté —¡pregunta muy indiscreta!— si su neurosis había desaparecido por completo desde entonces. Él intentó eludirla, pero al final tuvo que confesar que seguía teniendo su neurosis y que, en realidad, su mujer le insistía desde hacía tiempo para que viniera a consultarme. Sin embargo —prosiguió—, su nerviosismo no es tal como para que necesite un tratamiento; él no es un «chiflado», y yo sólo cuido a los desequilibrados. Lo que a él le interesa es sólo conocer mis teorías psicológicas, etc.

Estos materiales revelan en qué sentido el consultante falsificaba la situación. Le convenía presentarse ante mí como filósofo y psicólogo, y relegar la existencia de su neurosis a un segundo plano. El sueño, sin embargo, se la recuerda de un modo muy desagradable y le obliga a ser franco. Tiene que beber esta copa hasta la hez. La echadora de cartas descubre su juego y le revela lo que, en el fondo, espera de mí. Como se dice en el sueño, debe primero someterse a un tratamiento antes de llegar hasta mí, es decir antes de entablar conmigo una controversia teórica.

El sueño rectifica la situación. Le añade lo que todavía forma parte de ella y

mejora así la actitud general del paciente. He aquí por qué necesitamos del análisis del sueño en nuestra terapéutica.

No quisiera, sin embargo, que este ejemplo diera la impresión de que todos los sueños son de una sencillez tan grande o de un tipo análogo. Ciertamente, a mi modo de ver todos los sueños tienen una relación complementaria con los datos conscientes, pero está muy lejos de ocurrir que en todos esta función compensadora aparezca tan claramente como en nuestro ejemplo. Aunque el sueño contribuye al gobierno del individuo por sí mismo reuniendo mecánicamente todo lo que ha reprimido, despreciado, ignorado, su alcance compensador no es por ello a menudo menos confuso para nosotros, que no disponemos sino de conocimientos muy imperfectos sobre la naturaleza y las necesidades del alma humana. Pues existen compensaciones psíquicas muy lejanas. Acordémonos, en estos casos, de que el hombre, en una cierta medida, es un representante de la humanidad entera y de su historia. Lo que fue posible en gran escala en la historia de la humanidad, puede presentarse, en pequeño, en el individuo. Éste, en ciertas circunstancias, siente las necesidades que atenazaron a la humanidad. No hay, pues, motivo para sorprendernos de que las compensaciones religiosas jueguen un papel tan grande en los sueños. El que esto sea así, y en nuestra época acaso con una agudeza particular, no es sino la consecuencia natural del realismo inmanente de nuestra visión del mundo. *La concepción del alcance compensador de los sueños* no es ni una intervención nueva ni el producto artificial de una interpretación tendenciosa. Mostrémoslo gracias al ejemplo histórico de un sueño muy conocido, que figura en el capítulo IV de las profecías de Daniel: Nabucodonosor, en el apogeo de su poder, tuvo, según su propio relato, el siguiente sueño[20]:

«9. He aquí las visiones de mi espíritu mientras yo estaba en mi lecho.

10. Y he aquí que había en medio de la tierra un árbol cuya altura era enorme.

11. El árbol creció y se hizo corpulento, llegando su altura hasta el cielo y su extensión a todos los confines de la tierra.

12. Su ramaje era hermoso, y sus frutos, abundantes; y había en él comida para todos. Bajo él buscaban sombra las bestias del campo, en sus ramas moraban los pájaros del cielo, y de él se alimentaba todo animal.

13. Veía yo esto en las visiones de mi mente sobre mi lecho, y he aquí que un ángel y santo desciende del cielo.

14. Grita con brío y dice así: ¡Talad el árbol, desmochad sus ramas, despojad su follaje y dispersad sus frutos! ¡Huyan los animales de debajo de él y los pájaros de sus ramas!

15. Mas dejad en tierra el tocón con sus raíces, y [sea atado] con ligaduras de hierro y de bronce entre el verde del campo, y con el rocío del cielo sea bañado, y como las bestias comparta el herbaje de la tierra.

16. Su corazón de hombre séale mudado, y el corazón de bestia désele, y

transcurran sobre él siete años».

En la segunda parte del sueño el árbol se personifica, de suerte que salta a la vista que el gran árbol es el rey que sueña. Por otra parte, Daniel interpreta el sueño de la siguiente manera. Significa, sin malentendido posible, una tentativa de compensación del delirio de grandeza que, según los textos, evolucionó hacia una auténtica alienación mental. Esta concepción, que ve en los fenómenos oníricos un proceso de compensación se corresponde, a mi parecer, con la naturaleza de los hechos biológicos en general: las teorías freudianas tienen una tendencia análoga cuando atribuyen al sueño un papel compensador relativo al mantenimiento del estado durmiente. Como Freud ha demostrado, son numerosos los sueños en los que se traslucen las modalidades según las cuales ciertas excitaciones sensoriales, susceptibles de arrancar al durmiente de su sueño, son desfiguradas y dirigidas, en su disfraz, a halagar la voluntad de dormir y a afirmar la intención de no dejarse molestar. Asimismo, como Freud ha demostrado también, hay otros sueños muy frecuentes, en los que los estímulos perturbadores intrapsíquicos, como la aparición de representaciones personales capaces de desencadenar reacciones afectivas poderosas, son disfrazadas y envueltas en un contexto onírico que difumina suficientemente la agudeza de las representaciones para impedir las descargas afectivas excesivas.

Pero esto no debe impedirnos constatar que son *precisamente los sueños los que crean más molestias para el descanso*; los hay incluso —y son más frecuentes de lo que se piensa— con una estructura dramática que lleva, por así decirlo, lógicamente a un paroxismo afectivo, paroxismo tan perfectamente realizado en el sueño que el durmiente se encuentra forzosamente arrancado de su descanso por las emociones desencadenadas. Freud explica estos sueños diciendo que la censura no ha logrado reprimir la emoción penosa. Me parece que esta explicación no corresponde a los hechos. Todo el mundo conoce esos sueños que se apoderan con evidencia, e inoportunamente, de los acontecimientos penosos y de las preocupaciones del estado de vigilia, para describir con una minuciosa claridad sus aspectos más inoportunos. Sería injustificado, a mi modo de ver, invocar aquí la protección del sueño y la inhibición de los afectos como función del sueño. Encontrar confirmación de esta función en tales sueños supone, nada menos, que una inversión radical de la realidad de los hechos. Esto es cierto igualmente en los casos en que se condensan en las imágenes manifiestas de un sueño desbordamientos imaginativos, sexuales y reprimidos.

He llegado a pensar, pues, que la concepción freudiana, que no distingue esencialmente en los sueños más que la realización de deseos y la protección del estado durmiente, es demasiado estrecha, aun cuando es preciso retener la idea fundamental de la función biológica compensadora. Esta función sólo subsidiariamente es compensadora en relación al estado durmiente. Su objeto

principal es la vida consciente. *Los sueños se comportan como compensadores de la situación consciente que les ha visto nacer*. Protegen el descanso en la mayor medida posible, es decir, automáticamente, en respuesta a la influencia y al efecto de este estado; pero saben también interrumpirlo cuando su función lo exige y cuando sus contenidos, que hacen de contrapeso, tienen una intensidad suficiente para suspender su curso. Un elemento inconsciente compensador se amplifica intensamente cuando tiene una importancia vital para la orientación de la conciencia.

Desde 1906 he llamado la atención sobre las relaciones compensadoras que hay entre el consciente y los complejos autónomos[21] y he subrayado al mismo tiempo su oportunidad. Flournoy, simultánea e independientemente de mis trabajos, hacía lo mismo[22]. De estas observaciones se desprende la posibilidad de impulsos inconscientes orientadas hacia un fin. Pero subrayamos que la orientación final del inconsciente no tiene nada en común con las intenciones conscientes concomitantes; por regla general, incluso, el contenido del inconsciente contrasta con el estado consciente; es éste el caso, en particular, cuando el comportamiento consciente sigue una línea de conducta demasiado exclusiva, que amenaza lacerar las necesidades vitales del sujeto. Cuanto más es la actitud consciente de un extremismo exclusivo, alejándose así de las posibilidades vitales óptimas, más hay que contar con la posible aparición de sueños vivaces y penetrantes, de contenido ricamente contrastado, pero juiciosamente compensador, como *expresión de la autorregulación psicológica del individuo*. Así como el cuerpo reacciona de forma adecuada a una herida, a una infección o a un modo de vida anormal, así también las funciones psíquicas reaccionan a los trastornos perturbadores y peligrosos con medios de defensa apropiados. El sueño, en mi opinión, forma parte de estas reacciones oportunas, al introducir en la conciencia, gracias a un ensamblaje simbólico, los materiales constelados en el inconsciente por los datos de la situación consciente. En estos materiales inconscientes se encuentran todas las asociaciones que su desaparición hacía subliminales, pero que, no obstante, poseen la energía suficiente como para manifestarse mientras se duerme. Evidentemente, la oportunidad del sueño y de sus imágenes no salta a los ojos a primera vista; el análisis del contenido manifiesto del sueño es necesario para separar los elementos compensadores de su contenido latente. La mayoría de las reacciones de defensa del cuerpo humano son también de naturaleza oscura y, en cierto modo, indirecta; han sido precisos conocimientos muy profundos e investigaciones precisas para poner en claro su papel saludable. Recordemos la significación de la fiebre y de las supuraciones en una herida infectada.

Siendo los fenómenos psíquicos compensadores casi siempre esencialmente individuales, esta circunstancia aumenta mucho las dificultades con las que se tropieza para poner en evidencia su naturaleza compensadora. Un principiante, en particular, se perderá fácilmente. De acuerdo con la teoría de las compensaciones, se esperará, por ejemplo, que un sujeto con una actitud exageradamente pesimista frente

a la vida tenga sueños serenos y optimistas. Tal previsión sólo se realizará si la persona es sensible a esta clase de alientos. Pero si su temperamento es rebelde a ellos, sus sueños, razonablemente, serán más negros todavía que su conciencia. Aplicarán el principio *similia similibus curantur*.

No es fácil, pues, descubrir las leyes que presiden la compensación onírica. La compensación, en su esencia, está íntimamente ligada con toda la naturaleza del individuo. Las compensaciones posibles son innumerables e inagotables, aunque con la experiencia se acaba por ver cristalizarse ciertos, principios fundamentales.

No pretendo en absoluto, al proponer la teoría de las compensaciones, que ella sea la única que haga justicia al sueño o que dé cuenta completamente de iodos los fenómenos de la vida onírica. El sueño es una aparición extraordinariamente compleja, tan compleja e insondable como los fenómenos de conciencia. Sería muy aventurado pretender explicar todos los fenómenos conscientes gracias a una teoría que los reduce, sin distinción, a la satisfacción de deseos o de instintos; es igualmente poco probable que los fenómenos oníricos se plieguen a una explicación tan simplista. En el mismo orden de ideas, no nos será tampoco posible limitarnos a una concepción de los fenómenos oníricos que pone sólo de relieve su papel compensador y secundario en relación con los contenidos conscientes. La opinión general, es cierto, concede a la conciencia, por lo que se refiere a la existencia misma del individuo, un alcance mucho más considerable que el que atribuye al inconsciente. Pero esta opinión corriente deberá ser sometida sin duda a una revisión, pues cuanto más se enriquece nuestra experiencia más se afirma la certeza de que la función del inconsciente goza en la vida de la psique de una importancia que todavía no hacemos sino entrever. Es precisamente la experiencia analítica la que revela, de una forma más o menos probatoria, las influencias del inconsciente sobre la vida consciente del alma, interferencias cuya existencia y significación habían escapado hasta ahora. Según mi convicción, nacida de una larga experiencia y de innumerables análisis, la actividad general del espíritu y la productividad de la psique son probablemente tanto fruto del inconsciente como del consciente. Si este punto de vista es exacto, no es sólo la función inconsciente la que es compensadora y relativa respecto a la conciencia, sino también la conciencia la que está subordinada al contenido inconsciente momentáneamente constelado. Así, la conciencia no tendría el privilegio exclusivo de la orientación activa hacia una meta y una intención; el inconsciente, en determinadas circunstancias, sería igualmente capaz de asumir una dirección orientada hacia un fin.

Si ello es así, el sueño, llegado el caso, puede revelar el valor de una idea positiva directriz o de una representación dirigida, de un alcance vital superior a los esbozos conscientes correspondientes. Esta posibilidad, que, a mi modo de ver, es real, está acorde con el *consensus gentium*, puesto que la superstición de todos los pueblos y de todas las épocas ve en el sueño un oráculo revelador de verdades futuras. Dejando aparte la exageración y el fanatismo de representaciones tan universalmente

difundidas, éstas contienen siempre una parcela de verdad. Maeder ha subrayado enérgicamente la actividad prospectiva y final del sueño; tal actividad se presenta bajo la forma de una función inconsciente, apropiada, que, de esbozo en esbozo, prepara la solución de conflictos y problemas actuales y trata de representarla mediante símbolos elegidos a tientas[23].

Distinguimos la función prospectiva del sueño de su función compensadora. Esta última considera al inconsciente en su dependencia del consciente, al que añade todo ese conjunto de elementos que, en el estado de vigilia, no han llegado al umbral por causas de represión o, simplemente, porque no poseían la energía necesaria para llegar por sí mismos hasta el consciente. Esta compensación representa una autorregulación muy apropiada del organismo psíquico.

La función prospectiva, por el contrario, se presenta bajo forma de una anticipación, que surge en el inconsciente, de la actividad consciente futura; evoca un esbozo preparatorio, un boceto a grandes líneas, un proyecto de plan de ejecución. Su contenido simbólico encierra, en ocasiones, la solución de un conflicto. Maeder lo ha ilustrado de modo meridiano. La realidad de los sueños prospectivos de esta naturaleza es innegable. Estaría injustificado el calificarlos de proféticos, pues, en el fondo lo son en tan poca medida como un pronóstico médico o meteorológico. No se trata más que de una anticipación de las probabilidades, combinación precoz que puede, es cierto, concordar en ocasiones con el curso real de los acontecimientos pero que también puede concordar sólo en parte o no concordar en nada. Sólo si hubiera concordancia hasta en los menores detalles se podría hablar de profecías. Los pronósticos de la función prospectiva del sueño son a menudo francamente superiores a las conjeturas conscientes; no hay que extrañarse de ello, pues el sueño resulta de una mezcla de elementos subliminales, de una conjunción de todas las sensaciones, de todos los sentimientos y de todos los pensamientos que, a causa de su relieve difuso, han escapado a la conciencia. Además, el sueño dispone también de huellas de recuerdos inconscientes que ya no están en condiciones de influir de modo eficaz sobre la vida consciente. El sueño está, pues, a menudo, desde el punto de vista del pronóstico, en una situación mucho más favorable que el consciente.

La función prospectiva constituye, a mi modo de ver, un atributo esencial del sueño; se acertará, sin embargo, no sobrestimándola, pues de otro modo, fácilmente se caería en la tentación de ver en el sueño una especie de psicobomba que, dotada de sabiduría superior, fuera capaz de dirigir a la existencia por vías infalibles. Si, por un lado, se subestima el alcance psicológico del sueño, por otro tanto mayor es el peligro, para cualquiera que estudie los sueños y practique su interpretación, de sobrestimar la validez del inconsciente para la vida real. En cualquier caso, la experiencia actual nos autoriza a pensar que el inconsciente no está lejos de poseer una importancia sensiblemente igual a la del consciente. Hay, sin duda alguna, actitudes conscientes que el inconsciente supera, es decir, actitudes conscientes tan mal adaptadas a la naturaleza de la individualidad total que el comportamiento

inconsciente simultáneamente constelado ofrece una expresión muy superior de ellas. Pero esto no es corriente; muy a menudo, el sueño no ensancha la vida consciente sino por la contribución de algunos fragmentos; en este caso, la actitud consciente está, de una parte, adaptada en una cierta medida casi suficiente a la realidad y, de otra, satisface, más o menos, la naturaleza esencial del sujeto. No tomar, más o menos exclusivamente, en consideración en este caso sino la perspectiva inconsciente proporcionada por el sueño, despreciando la situación consciente, sería la torpeza máxima y tendría por único resultado el descentrar y destruir la actividad consciente. Sólo en presencia de un comportamiento consciente manifiestamente insuficiente y deficiente tenemos derecho a atribuir al inconsciente una validez superior. Semejante apreciación se apoya en criterios cuya investigación plantea un problema delicado. Es manifiesto que no podremos jamás apreciar el valor de una actitud consciente, situándonos únicamente en un punto de vista colectivo. Ello exigirá mucho más un estudio profundo de la individualidad en cuestión, y sólo gracias a un conocimiento amplio del carácter individual podremos determinar en qué medida la actitud consciente es insuficiente. Si pongo el acento sobre el conocimiento del carácter individual, ello no significa en absoluto que haya que despreciar totalmente las exigencias desde el punto de vista colectivo. Como es sabido, el individuo está condicionado tanto por sus lazos colectivos como por su propia individualidad. Si la actitud consciente es más o menos suficiente, el sueño tendrá una significación puramente compensadora. Es este caso el que constituye, sin duda, la regla para el hombre normal. Por estas razones, me parece que la teoría compensadora proporciona una fórmula exacta en general y acorde con los hechos; confiere al sueño una función compensadora de una gran importancia para la autorregulación del organismo psíquico.

Cuando un individuo se aparta de la norma y su actitud consciente, tanto objetiva como subjetiva, se va haciendo cada vez más inadaptada, la función del inconsciente, por lo común puramente compensadora, gana en importancia y adquiere rango de función prospectiva dirigente, susceptible de imprimir a la actitud consciente un curso totalmente diferente, claramente preferible al curso anterior, como Maeder ha demostrado en sus obras ya citadas. En esta rúbrica deben figurar sueños del género del de Nabucodonosor. Está claro que se encuentran en individuos que se han quedado por debajo de su propio valor. Ésta es la razón por la que a menudo hay que considerar un sueño bajo el aspecto de su significación prospectiva.

Mencionemos ahora otro aspecto de la cuestión, que no hay que olvidar. Son numerosas las personas cuya actitud consciente, adaptada al ambiente exterior, cuadra mal con el carácter personal. Son individuos cuya actitud consciente y cuyo esfuerzo de adaptación superan a los recursos individuales: parecen mejores y más valiosos de lo que son. Este excedente de actividad exterior no está jamás, evidentemente, alimentado sólo por las facultades individuales; son, en gran parte, las reservas dinámicas de la sugestión colectiva las que le mantienen. Tales personas se aferran a

un nivel más elevado que el que les corresponde por temperamento, gracias, por ejemplo, a la eficacia de un ideal común, a la irradiación de una ventaja colectiva o al apoyo ciego de la sociedad. Interiormente no están a la altura de su situación exterior, y por eso, en tales casos, el inconsciente juega el papel negativo y compensador de una función reductora. Es claro que una reducción o una depreciación representa, en estas condiciones, una compensación al punto de vista de la autorregulación del individuo, y que esta reducción puede tener un carácter eminentemente prospectivo (véase el sueño de Nabucodonosor). La palabra «prospectivo» evoca fácilmente en nosotros la imagen de algo constructivo, preparatorio y sintético. Estos sueños reductores nos obligan a separar netamente la noción prospectiva de estas evocaciones, pues de hecho son todo menos preparatorios, constructivos o sintéticos; el sueño reductor, en cambio, disgrega, desune y deprecia e incluso destruye y empequeñece. Esto, evidentemente, no quiere decir que la asimilación de un factor de reducción deba forzosamente dañar al individuo entero; al contrario, esta asimilación tiene a menudo secuelas altamente saludables al atacar sólo a la actitud y no a la personalidad total. Pero esta eficacia secundaria no modifica en nada el carácter del sueño, reductor y retrógrado en su esencia, al que sería mejor no calificar de «prospectivo». Hay que recomendar, pues, por motivos de claridad, llamar a estos sueños *sueños reductores*, y a la función correspondiente *función reductora del inconsciente*, aunque, en el fondo, se trate siempre de la misma función de compensación. Habituémonos, pues, a esperar del inconsciente una diversidad de aspectos comparable a la riqueza matizada de la vida consciente. Aquél modifica sus apariencias y sus funciones tanto como esta última, y ésta es la razón, por otra parte, de que sea tan delicado dar una idea viva de la naturaleza del inconsciente.

Las investigaciones de Freud fueron las primeras que iluminaron la función reductora del inconsciente, si bien la interpretación freudiana, en general, se limitaba esencialmente a los bajos fondos sexuales infantiles, personales y reprimidos del individuo. Investigaciones ulteriores han llamado la atención sobre los elemento, arcaicos, es decir, sobre las supervivencias funcionales, filogenéticas, históricas y supraindividuales que duermen en el seno del inconsciente. Hoy podemos afirmar, pues, con certeza, que la función reductora del sueño actualiza materiales que están compuestos esencialmente de deseos sexuales infantiles reprimidos (Freud), de voluntad de poder infantil (Adler) y de un residuo de instintos, de pensamientos y de sentimientos arcaicos y colectivos. La reproducción de tales elementos, difíciles de extraer por falta de uso, es de una eficacia incomparable cuando se trata de minar, una soberbia desproporcionada, de recordar a un individuo la vanidad de la nada humana y de reducirle a su condicionamiento fisiológico, histórico y filogenético. El espejismo de una grandeza y de una importancia falaces se disipa al contacto revelador de un sueño reductivo; éste analiza el comportamiento consciente con un sentido crítico despiadado, sacando a la luz materiales abrumadores, caracterizados por un registro perfecto de todas las pequeñeces y de todas las debilidades. Es en sí

mismo imposible calificar de prospectivo un sueño de esta naturaleza, puesto que todo, hasta la última fibra, es en él retrospectivo y remite a un pasado que se creía abolido desde hacía mucho tiempo. Esta circunstancia no impide, evidentemente, al contenido onírico ni ser compensador en relación a los hechos de conciencia ni poseer una orientación finalista, pues la tendencia reductora puede tener que jugar, en ocasiones, un gran papel en la adaptación del individuo. No por ello es menos cierto que el contenido onírico tiene un carácter reductivo. Ocurre frecuentemente que los enfermos mismos sienten espontáneamente la relación que existe entre el texto onírico y la situación consciente; según los sentimientos que esta intuición les inspira, verán en el sueño un contenido prospectivo, reductivo o compensador. Sin embargo, esto no se produce en todos los casos y tenemos que subrayar incluso que, en general, precisamente al comienzo de un tratamiento analítico el enfermo tiene una tendencia insuperable: la de empeñarse en concebir los resultados del estudio analítico de sus materiales a través de la forma de ver patógena (falsa, por consiguiente) que él tenía hasta entonces.

Estos casos exigen un cierto apoyo por parte del médico, que encamina a su enfermo hacia un estadio en que la comprensión exacta del sueño se hace posible.

Esta complicación confiere una importancia capital a la idea que el médico se hace de la psicología consciente de su enfermo. No hay que imaginar que el análisis de los sueños sea pura y simplemente la aplicación práctica de un método del que se ha apropiado gente con habilidad; presupone, al contrario, un conocimiento íntimo de las concepciones analíticas en su conjunto, una penetración que no se puede pretender sino haciéndose analizar uno mismo. El mayor error, en efecto, que puede cometer, llegado el caso, un analista, es suponer en el analizado una psicología semejante a la suya. Esta proyección puede verificarse una vez por azar, pero la mayoría de las veces se quedará en pura proyección. Todo lo que es inconsciente es, por ello mismo, proyectado; tal es la razón por la que el analista debe adquirir por lo menos conciencia de los contenidos principales de su inconsciente, a fin de que no vengan a alterar la claridad de su juicio proyecciones inconscientes. Quienquiera que analice los sueños de otras personas no deberá jamás perder de vista que no hay teoría simple de los fenómenos psíquicos, de su naturaleza, de sus causas o de sus objetos. Nos hace falta, pues, un criterio general de juicio. Sabemos que hay fenómenos conscientes e inconscientes, fenómenos sexuales, intuitivos, intelectuales, morales, estéticos, religiosos, volitivos, etc. Pero no sabemos nada seguro sobre su naturaleza. Sólo sabemos que el estudio de la psique, a partir de un punto dado y desde un ángulo bien definido, proporciona detalles preciosos, sí, pero que no concurren jamás en una teoría que justifique el empleo de métodos deductivos. No disponemos tampoco de teorías del inconsciente que, delimitando su contenido cualitativo, permitieran al mismo tiempo interpretar las imágenes oníricas en armonía con hechos bien establecidos. La hipótesis de la sexualidad y de sus aspiraciones y la hipótesis de la voluntad de poder son formas de ver que tienen su valor, pero a las que hay que

reprochar el que no reflejen en modo alguno la profundidad y la riqueza del alma humana. Si dispusiéramos de una teoría de esta envergadura, podríamos limitarnos al aprendizaje, por así decirlo, artesanal del método; entonces no se trataría ya sino de descifrar ciertos signos que representan contenidos codificados correspondientes; bastaría para ello saber de memoria las reglas semiológicas. La apreciación exacta de la situación consciente sería tan superflua como durante una punción lumbar. Pero, por desgracia para los especialistas agobiados de nuestra época, el alma, para empezar, se muestra refractaria a todo método que trate de captarla en *uno* de sus aspectos con exclusión de todos los otros.

En la actualidad, pocas cosas sabemos de los contenidos del inconsciente: que son subliminales y complementarios en relación al consciente y, por tanto, esencialmente relativos. Por eso no se comprenderá un sueño sino en función de la situación consciente.

Los sueños reductores, prospectivos, en resumen, compensadores, están lejos de agotar la abundancia de significaciones posibles. Hay una clase de sueño a la que se puede llamar simplemente *sueño reactivo*. Nos sentimos tentados de incluir en esta rúbrica a todos los sueños que parecen no ser, en conjunto, más que la reproducción de un episodio poderosamente afectivo de la vida consciente. Pero el análisis de estos sueños revela rápidamente los motivos profundos que han valido a estas experiencias una reproducción fiel como sueño. De aquí se desprende, en efecto, que las peripecias vividas poseen, además de los aspectos que se dan por descontado, un lado revelador y simbólico que había escapado al sujeto y que entraña la reproducción onírica. Estos sueños no están aquí, pues, en su sitio. Deben figurar sólo aquéllos en los que ciertos hechos objetivos han creado un traumatismo psíquico cuyos aspectos, no puramente psíquicos, están caracterizados al mismo tiempo por una lesión física del sistema nervioso. Estos casos de choques violentos fueron muy numerosos a causa de la guerra; cuando se presentan cabe esperar en ellos numerosos sueños reactivos puros, en los que el traumatismo forma la componente más o menos determinante.

Para la actividad global del alma puede ser importante el hecho de que el elemento traumático, poco a poco, gracias a una reactivación frecuente, pierde su autonomía y recupera así su rango en la jerarquía psíquica; sería erróneo, sin embargo, llamar compensador a semejante sueño, que, en el fondo, no es sino la repetición del traumatismo. El sueño parece restituir un elemento autónomo que se ha separado del resto de la psique, mas pronto se ve que la asimilación consciente de éste no atenúa en nada la conmoción que le ha engendrado. El sueño continúa sus «reproducciones» como antes; el elemento traumático, hecho autónomo, prosigue su actividad por sí mismo hasta la extinción del *stimulus* traumático. «Realizar» antes conscientemente de qué se trata no sirve para nada.

En la práctica no es fácil decidir si un sueño es debido a un traumatismo o si reproduce simbólicamente una situación traumatizante. El análisis puede zanjar la cuestión: la interpretación exacta de la escena traumatizante interrumpe

inmediatamente su repetición, mientras que una reproducción reactiva no se ve en absoluto afectada por ello.

Es evidente que encontramos los mismos sueños reactivos *en el curso de estados físicos patológicos*, de dolores intensos, por ejemplo, que influyen grandemente sobre el desarrollo del sueño. A mi modo de ver, las excitaciones somáticas sólo excepcionalmente tienen un alcance determinante. En general, están integradas en la expresión simbólica del elemento inconsciente, fuente del sueño; dicho de otro modo, son utilizadas como medios de expresión. No es raro que los sueños trasluzcan una combinación simbólica, íntima y singular entre una enfermedad física innegable y un problema psíquico determinado, pareciendo que el malestar corporal es casi la expresión mímica de la situación psíquica. Cito esta particularidad más por ser completo que por detenerme en este dominio rico en enigmas. Me parece, sin embargo, que entre los trastornos físicos y psíquicos hay ciertas correlaciones cuyo alcance, en general, se subestima; alcance que, por otra parte, es exagerado desmesuradamente por ciertos grupos que no quieren ver en el trastorno físico sino una expresión del trastorno psíquico, como es el caso, por ejemplo, de los adeptos de la Christian Science. Si hago aquí esta constatación es porque los sueños aportan aclaraciones de un gran interés sobre la cuestión de la colaboración funcional del cuerpo y el alma.

Nos guste o no, por otra parte, tenemos que conceder al *fenómeno telepático* el rango de determinante posible del sueño. Hoy ya no se puede dudar de la realidad general de este fenómeno. Es, evidentemente, muy sencillo negar su existencia mediante el rechazo del examen de los materiales que lo atestiguan; pero es ésta una actitud muy poco científica que no merece ninguna consideración. Yo he tenido ocasión de constatar que los fenómenos telepáticos ejercen igualmente una influencia sobre los sueños; desde los tiempos más remotos así lo afirman nuestros antepasados. Ciertas personas son, en este sentido, particularmente receptivas, y tienen con frecuencia sueños de un carácter telepático marcado. De hecho, reconocer el fenómeno telepático no significa en absoluto que se reconozca sin condición las concepciones teóricas corrientes sobre la naturaleza de la *acción a distancia*. El fenómeno existe sin duda alguna, pero su teoría me parece que debe ser excepcionalmente complicada. En todo caso, es preciso tener en cuenta la posibilidad de asociaciones concordantes, de desarrollos psíquicos paralelos que, como se ha demostrado, juegan un gran papel, particularmente en el seno de una misma familia, en la que se manifiestan, entre otros, por una similitud o un parecido íntimo de formas de ser. Es preciso, además, tener en cuenta las *criptomnesias*, factor que Flournoy, por su parte, ha puesto de relieve[24] y que puede dar lugar, en ciertos casos, a los fenómenos más sorprendentes y curiosos. Como los materiales subliminales se manifiestan en el sueño, no tiene nada de extraño que la criptomnesia aparezca en él a veces de forma predominante. Yo he tenido ocasión de analizar con bastante frecuencia sueños telepáticos, de algunos de los cuales se desconocía la

significación telepática en el momento del análisis. Éste daba materiales subjetivos, al igual que en cualquier otro sueño, y por este hecho el sueño tenía una significación en armonía con la situación momentánea del sujeto. El análisis no sugería en modo alguno que el sueño fuera telepático. Hasta el presente no he encontrado jamás un sueño cuyo contenido telepático residiera con certeza en los materiales asociativos espigados en el curso del análisis (es decir, en el contenido latente del sueño). Residía siempre *en la forma manifiesta del sueño*.

La literatura de los sueños telepáticos no cita, en general, sino aquéllos en cuyo curso un acontecimiento particularmente afectivo se anticipa de forma «telepática» en el tiempo o en el espacio; por consiguiente, sólo aquéllos en los que el acontecimiento posee, en cierto modo, un eco humano (por ejemplo, un fallecimiento) que explica o, al menos, ayuda a comprender su presentimiento o su percepción a distancia. Los sueños telepáticos que me ha sido dado observar correspondían en su mayoría a este tipo. Un pequeño número, en cambio, se singularizaban por *un contenido* manifiesto del sueño en el que la constatación telepática se refería a cosas totalmente desprovistas de interés; por ejemplo, al rostro de un personaje desconocido e indiferente, a un conjunto de muebles en un lugar y en condiciones indiferentes, a la llegada de una carta trivial, etc. Al constatar aquí la ausencia de interés, quiero decir simplemente que ni por medio de los interrogatorios habituales ni por el análisis descubrí elementos cuya importancia hubiera «justificado» el fenómeno telepático. Ante estos casos nos sentimos todavía más inclinados que en presencia de los casos citados más arriba a pensar en el pretendido azar. Desgraciadamente, estos azares hipotéticos aparecen siempre como un *asylum ignorantiae*, como una cobertura de nuestra ignorancia. A nadie se le ocurrirá negar la existencia de azares infinitamente curiosos; pero el que el cálculo de probabilidades haga prever su repetición es ya un dato de mal presagio sobre la naturaleza de tales pretendidos azares. Ciertamente, yo no defenderé jamás que las leyes que los rigen sean «supra-normales». Sólo digo que éstas son inaccesibles para nuestro balbuciente saber. Así, los tan discutidos contenidos telepáticos poseen un carácter de realidad que desafía todas las previsiones del sentido común. Sin adoptar ninguna concepción teórica, a propósito de estos fenómenos, creo que es conveniente, no obstante, reconocer y destacar su realidad. Para las investigaciones oníricas, estas consideraciones representan un enriquecimiento.

En oposición a la *opinión freudiana*, tan conocida, según la cual el sueño, en su esencia, no es más que la realización de un deseo, yo pretendo, con mi amigo y colaborador A. Maeder, que el sueño es *una autorrepresentación, espontánea y simbólica, de la situación actual del inconsciente*. Nuestra concepción está emparentada en esto con la de Silberer[25]. Esta concordancia es tanto más halagüeña cuanto que es el resultado de trabajos independientes entre sí.

Nuestra concepción se opone, a primera vista, a la fórmula freudiana por su renuncia deliberada a expresar nada sobre el sentido del sueño. Tan sólo aventura que

el sueño es una representación simbólica de los contenidos inconscientes. No discute la cuestión de saber si estos contenidos son o no siempre deseos realizados. Investigaciones ulteriores, como Maeder ha referido expresamente, nos han demostrado con toda claridad que el lenguaje sexual de los sueños no podría ser sometido siempre al malentendido de una acepción concreta; este lenguaje sexual es un lenguaje arcaico que, naturalmente, está lleno de las analogías más inmediatas sin superponerse por ello cada vez a una alusión sexual activa. Por ello es injustificado tomar el lenguaje sexual del sueño en su acepción concreta, mientras que se decreta que otros contenidos son simbólicos. En cuanto las expresiones sexuales del lenguaje onírico se conciben como símbolos de cosas infinitamente más complejas, se desprende inmediatamente una concepción más profunda de la naturaleza del sueño. Maeder lo ha descrito magníficamente mediante un ejemplo práctico ofrecido por Freud[26]. Si nos obstinamos en ver en el lenguaje sexual del sueño sólo su concretismo, forzosamente nos quedamos en soluciones inmediatas, exteriores y concretas, o en la inacción correspondiente integrada, ya sea de resignación oportuna o de pereza y de abandono habituales. Pero en ello no se puede ver ni realización mental del problema ni formación de una actitud respecto a ella. Por el contrario, el abandono consecuente del malentendido concretista conduce inmediatamente a ello. Este reside, como hemos visto, en una acepción literal del lenguaje sexual inconsciente y en un paralelismo entre los personajes oníricos y las personas reales. Tenemos una tendencia natural a suponer que el mundo es como lo vemos; con igual ligereza, suponemos que los hombres son tal como nos los figuramos, y ello careciendo de toda física que nos demuestre el carácter adecuado de la representación y de la realidad. Aunque la posibilidad de burdo error sea en este caso mucho más considerable que para las percepciones de los sentidos, no por eso dejamos de proyectar, sin el menor embarazo y ordinariamente con una irreflexión total, nuestra propia psicología en los demás. Cada cual se crea así un conjunto de relaciones más o menos imaginarias que se basan únicamente en las proyecciones de esta clase. Entre los neuróticos son frecuentes los casos en que las proyecciones fantásticas constituyen las únicas vías posibles de relaciones humanas. Un individuo al que yo percibo esencialmente, gracias a mi proyección, es una *imago* o un *portador de imago o de símbolo*. Todos los contenidos de nuestro inconsciente están constantemente proyectados en nuestro contorno; y sólo en la medida en que discernimos nuestras propias proyecciones, nuestras *imagines*, en determinadas particularidades de los objetos, logramos diferenciarlas de los atributos reales de éstos. Cuando no somos conscientes del origen proyectivo de tal cualidad percibida en el objeto, no tenemos otro recurso que creer sin averiguación en la pertenencia real respecto al objeto de esa cualidad sorprendente. Todas nuestras relaciones humanas abundan de semejantes proyecciones, y cualquiera que, en su esfera personal, desee representarse claramente lo que queremos decir, no tiene más que pensar en la psicología de la prensa en los beligerantes. *Cum grano salis*, siempre se ven en el

adversario las faltas propias inconfesadas. Las polémicas personales nos proporcionan ejemplos sorprendentes de esto. Sólo quien posea un raro grado de dominio de sí mismo puede dominar sus proyecciones. La proyección de los contenidos inconscientes es un dato natural, normal. Ello crea en el individuo relativamente primitivo esa fusión característica con el objeto que Lévy-Bruhl ha designado con pertinencia por el término de *identidad* o *participación mística*[27]. Así, todo contemporáneo normal que no ha adquirido conciencia de sí mismo más de lo acostumbrado está ligado a sus circunstancias por todo un sistema de proyecciones inconscientes. El carácter forzoso que marca estas relaciones, su aspecto «mágico» o «místico-imperativo», se mantiene inconsciente mientras «todo va bien». Pero si sobreviene una demencia paranoica, todas estas interdependencias inconscientes, de origen proyectivo, aparecen bajo forma de otras tantas ideas obsesivas paranoicas; se presentan adornadas, por regla general, con materiales inconscientes, los cuales, señalémoslo, constituían ya durante el estado normal el contenido de estas proyecciones. Así, mientras el impulso vital, la *libido*, puede utilizar tales proyecciones como pasarelas agradables y útiles que enlazan al individuo con el mundo, aquéllas representan facilidades positivas para la vida. Pero en cuanto la libido elige otra vía y empieza a apartarse de los lazos proyectivos anteriores, las proyecciones existentes actúan entonces como obstáculos difícilmente superables, estorbando con eficacia toda emancipación verdadera de los objetos que se han hecho inactuales. Aparece entonces un fenómeno característico: el sujeto se esfuerza por desvalorizar y rebajar como puede los objetos que antes adoraba, para lograr así liberar su libido. Pero como la identidad precedente se basa en la proyección de contenidos subjetivos, una separación plena y total no puede tener lugar más que si el sujeto recupera la posesión de la *imago* excitada por el objeto, con toda su significación. Esta vuelta al poseedor se produce cuando éste toma conciencia del contenido inconsciente proyectado, es decir, cuando reconoce conscientemente el «valor simbólico» del objeto en cuestión.

Las proyecciones de que acabamos de hablar son muy frecuentes; ello es cierto, tan cierto como el desconocimiento sistemático de su naturaleza proyectiva. No podemos sorprendernos, ante estos hechos, de que el sentido común, ingenuo, suponga con toda buena fe y a primera vista que cuando se sueña con el señor X esta imagen onírica del «señor X» sea idéntica al señor X de la realidad. Esta idea preconcebida simplista es acorde con la falta general de espíritu crítico; no se ve ninguna diferencia entre el objeto en sí y la representación que de él se hace. Considerada con mirada mínimamente crítica la imagen onírica —nadie lo negará—, sólo tiene una relación totalmente exterior y muy tenue con el objeto al que parece designar. En realidad, esta imagen es un complejo de factores psíquicos; complejo que se ha formado enteramente —gracias, es cierto, a ciertas solicitaciones externas — en el seno del individuo íntimo, y que, en consecuencia, se compone sustancialmente de factores subjetivos, muy característicos para el propio individuo,

pero que, a menudo, no tienen absolutamente nada que ver con el objeto real designado. Siempre comprendemos al prójimo como nos comprendemos a nosotros mismos o, al menos, como tratamos de comprendernos. Lo que no comprendemos en nosotros no lo comprendemos en los demás, y a la inversa. Así, por razones múltiples, la imagen de los demás que llevamos en nosotros es, en general, profundamente subjetiva. Como es sabido, ni siquiera un conocimiento íntimo podría implicar una apreciación del prójimo en su exacto valor.

Desde el momento en que alguien se aventura, como hizo la escuela freudiana, a encontrar «impropios» y «simbólicos» ciertos contenidos manifiestos del sueño, y a afirmar que el sueño, al evocar —y es cierto— un campanario de iglesia, designa en realidad al falo, nosotros no tenemos que dar más que un paso para decir, a nuestra vez, que el sueño habla a menudo de «sexualidad» sin que por ello designe siempre *a la* sexualidad. Y al igual que la escuela freudiana no vacila, con razón, en decir que el sueño habla de Dios para designar al padre, así nosotros decimos que el sueño habla a menudo del padre haciendo alusión, en el fondo, al sujeto mismo que sueña. Nuestras *imagines* son las partes integrantes de nuestra alma; y cuando nuestro sueño reproduce casualmente ciertas representaciones, éstas son ante todo *nuestras* representaciones, a cuya elaboración ha contribuido la totalidad de nuestro ser; son factores subjetivos los que, en el sueño, se agrupan de tal o cual forma, expresando tal o cual sentido, no por motivos exteriores, sino por los movimientos más tenues de nuestra alma. Toda esta génesis es esencialmente subjetiva, y el sueño es ese teatro donde el que quien sueña es a la vez el escenario, el actor, el apuntador, el director, el autor y el crítico. Esta verdad tan simple forma la base de esa concepción de la significación onírica que he designado con el término de *interpretación en el plano del sujeto*. Dicha interpretación, como su nombre indica, ve en todas las figuras del sueño rasgos personificados de la personalidad del sujeto que sueña. Esta concepción no ha dejado de tropezar con ciertas resistencias. Los argumentos de unos se apoyan en las premisas ingenuas de la mentalidad normal y corriente, de la que acabamos de hablar; los de los otros provienen de la cuestión de principio de saber qué es más importante, si el *plano del sujeto* o el *plano del objeto*. En verdad, la verosimilitud teórica del «plano del sujeto» me parece inatacable. El segundo problema, en cambio, es notablemente más espinoso, pues la imagen de un objeto en mí está, a la vez, elaborada subjetivamente y condicionada objetivamente. Por consiguiente, cuando reproduzco su imagen en mí, ésta es sometida a un doble condicionamiento, tanto subjetivo como objetivo. Para saber, en cada caso, cuál es el aspecto que predomina y que hay que considerar principalmente —no puede tratarse más que de una prevalencia, evidentemente—, es preciso investigar si es a su significación subjetiva o a su significación objetiva a lo que la imagen debe el haber sido reproducida.

Cuando sueño, por ejemplo, con una persona con la que en realidad estoy íntima y vitalmente ligado, la interpretación en el plano del objeto es, ciertamente, la más próxima. Cuando, por el contrario, sueño de forma afectiva con una persona que, en

realidad, me es tan lejana como indiferente, es la interpretación en el plano del sujeto la que parece más a propósito. Es posible, sin embargo —y este caso es incluso muy frecuente en la práctica—, que la persona indiferente me haga inmediatamente pensar en otra persona con la que estoy ligado por lazos afectivos intensos. Antes se habría pensado: la persona indiferente ha sustituido a la otra con objeto de excluir la turbación que ésta provoca. En este caso yo recomiendo seguir con prudencia la vía de la naturaleza y decir: la reminiscencia manifiestamente afectiva ha cedido el puesto en el sueño a este señor X, indiferente, lo que sugiere la interpretación del sueño en el plano del sujeto. En efecto, la sustitución es una operación del sueño que equivale de hecho a una represión de la reminiscencia desagradable; pero si esta reminiscencia se deja apartar tan fácilmente, ello quiere decir que no posee una importancia de primer orden. Su sustitución rae muestra que ese afecto existe en mí, independientemente del objeto respecto al que se ejercía, y que en este sentido puede ser despersonalizado. Puedo, pues, situarme al margen de mi afecto y, de este modo, superarlo. El disminuir la despersonalización afortunadamente producida en el sueño, tratándola como una simple represión, sería volver a caer en la imbricación afectiva. Es más juicioso estimar que la sustitución lograda de la persona desagradable por la persona indiferente equivale a una despersonalización de mi afecto. Por ello mismo el valor afectivo, es decir, la masa libidinal correspondiente, se ha hecho impersonal; en otros términos, se ha liberado del lazo personal que la ataba a su objeto, lo que me permite, a partir de este momento, elevar al plano del sujete el conflicto real anterior y tratar de comprender en qué medida no constituye sino un conflicto subjetivo que depende únicamente de mí. Citemos, para mayor claridad, un breve ejemplo: Hace tiempo tuve, con cierto señor A, un conflicto personal y penoso, en el que llegué a convencerme cada vez más de que la culpa principal era suya. En esta época tuve el siguiente sueño: Consulté a un abogado a propósito de cierto asunto; con gran asombro mío me exige nada menos que cinco mil francos por la consulta, lo que provoca en mí enérgicas protestas.

El abogado es una reminiscencia incolora y sin relieve de mi vida de estudiante, cuyos años se caracterizaron por fuertes disputas y controversias. La brusquedad del abogado me hace pensar con arrebato en la personalidad de A y en el conflicto en curso. Yo puedo mantenerme en el plano del objeto y decir: tras el abogado se esconde el señor A; por consiguiente, es el señor A quien trata de explotarme y el culpable. Un estudiante sin recursos, por aquella misma época, me había rogado que le prestara cinco mil francos. El señor A está asimilado a un pobre estudiante necesitado y además incompetente, puesto que comienza sus estudios. ¿Con qué derecho semejante individuo se arrogaba pretensiones y emitía opiniones? El colmo de mis deseos sería que mi adversario, despreciado «suavemente», fuera «echado a un lado» y mi tranquilidad quedara salvaguardada. En realidad, contra lo que se podía esperar, al final de este sueño me despertaba bruscamente presa de una cólera violenta contra las pretensiones abusivas del abogado. La realización de mi deseo,

pues, me había tranquilizado bien poco.

Pasemos ahora al plano del sujeto. Digo entonces: tras el abogado se perfila ciertamente todo ese desagradable asunto con A. Pero es curioso que mi sueño vaya a buscar y destaque a esa descolorida figura de jurista, entrevista durante mi vida de estudiante. Con el abogado asocio: disputas procesales, ergotismo, terquedad en querer tener razón, en querer tener razón siempre; y esto evoca recuerdos de mi vida de estudiante, durante la cual, terco y empeñado, defendía a menudo mi tesis, con o sin razón, arguyendo con una apariencia de derecho para conquistar por lo menos una apariencia de superioridad. Todo esto, lo siento muy netamente, no ha dejado de jugar cierto papel en mis diferencias con el señor A.

Así, pues, sería yo mismo, es decir, un elemento de mi yo todavía inadecuado a mi realidad presenté, el que, tan discutidor como entonces, trata de dominarme, de explotarme en beneficio suyo, de acaparar como mediante un chantaje una masa ilegítima de libido. Si el litigio con el señor X se eterniza es porque mi yo discutidor se niega a abandonar la partida antes de haber obtenido una «justa satisfacción». El plano del sujeto nos ha empujado hacia una concepción preñada de sentido, mientras que la interpretación sobre el plano del objeto resultaba infructuosa, pues poco me importa la demostración ilusoria de que los sueños realizan nuestros deseos.

Por luminosa que sea la interpretación en el plano subjetivo en un caso semejante, puede no obstante carecer totalmente de valor en un conflicto diferente en el que una relación de importancia vital está en juego. En estos casos es preciso, evidentemente, referir el personaje onírico a la persona o al objeto real. Los criterios a aplicar se desprenden, en cada caso específico, de los datos conscientes, excepción hecha de los casos en que entra en juego un *transfert* (transferencia). El *transfert* determina muy fácilmente los errores de juicio que hacen aparecer al médico, de vez en cuando como un *deus ex machina*, fuera del cual no hay ni salvación ni realidad. Tal es el médico para su enfermo. El médico, en estos casos, debe decidir, con plena conciencia y plena independencia, en qué medida representa él verdaderamente un problema real para su paciente. En cuanto el plano del objeto se hace monótono e infructuoso para la interpretación, hay que ver en la persona del médico el símbolo de los contenidos inconscientes y proyectados del paciente. Si el analista no se entrega a esta labor, está expuesto a una doble eventualidad: a desvalorizar (y así destruir) el *transfert* refiriéndolo a deseos infantiles, o, por el contrario, a tomar el *transfert* al pie de la letra y sacrificarse a sus exigencias (a despecho, con frecuencia, de las resistencias inconscientes del enfermo). Esta segunda posibilidad puede provocar graves daños en ambas partes, siendo, en general, el médico la parte más gravemente afectada. Si se llega, en cambio, a concebir, a efectos de interpretación, al personaje del médico como a un elemento de la ecuación personal del paciente, y si se consigue elevarle hasta el plano del sujeto, todos los contenidos subjetivos proyectados durante el *transfert* pueden volver al enfermo con su valor originario, mientras que en el plano del objeto su suerte inevitable hubiera sido la de ser degradados.

Sin duda, el lector que no sea un especialista del análisis no apreciará demasiado estas disgresiones sobre el plano del sujeto y el plano del objeto. Pero cuanto más se profundiza en los problemas planteados por el sueño, menos es posible separar los puntos de vista técnicos de la práctica y del tratamiento. Pues para que se progrese en este campo ha sido preciso el cruel e ineluctable apremio que para el médico emana siempre de un caso difícil y que le fuerza sin descanso a perfeccionar sus medios de acción, a fin de poder ser, incluso en estos casos, de una ayuda eficaz. Somos deudores de las dificultades del tratamiento cotidiano de nuestros enfermos por habernos visto empujados a concepciones que trastornan hasta sus fundamentos nuestra mentalidad corriente. ¡Qué verdad de Pero Grullo es el hablar de la subjetividad de una *imago*! Sin embargo, esta constatación tiene un algo filosófico que suena mal en los oídos de ciertos empiristas. Ello se debe, como hemos mostrado anteriormente, a la irreflexiva opinión que identifica sin apelación la *imago* y su objeto. Toda perturbación introducida en un presupuesto tan inmediato tiene el don de irritar. Por la misma razón, la idea de un «plano del sujeto» despierta pocas simpatías, pues conmueve también el postulado ingenuo de la identidad de los contenidos de la conciencia y de los objetos correspondientes. Uno de los aspectos de nuestra mentalidad, como muestran elocuentemente los acontecimientos en tiempos de guerra, se revela en los juicios que emitimos sobre el adversario, juicios que están marcados por el cuño de una ingenuidad a ultranza y que, al ser emitidos por nosotros, transcriben y traicionan, por una especie de inversión, la medida de nuestra propia incuria; en el fondo, se abruma simplemente al adversario con todos los defectos que no nos atrevemos a confesarnos a nosotros mismos. La viga siempre está en el ojo ajeno; es siempre el vecino al que se critica y al que se condena; siempre es a él al que aspiramos a educar y mejorar. Es inútil dar aquí ejemplos; la prensa abunda en ellos diariamente. No hace falta decir que lo mismo que se produce en gran escala ocurre en cada uno. Nuestra mentalidad es aún tan primitiva que no se ha liberado sino en unas pocas funciones y en algunos dominios muy circunscritos de la identidad originaria con el objeto. El primitivo une a un mínimo de conciencia de sí mismo un máximo de compenetración con el objeto, que es susceptible de ejercer sobre él su magia apremiante. Toda la magia y toda la religión primitiva se basan en estas influencias e interferencias mágicas, que emanan del objeto y cuyo origen hay que buscar en las proyecciones sobre contenidos inconscientes del objeto. La conciencia de sí mismo se ha ido desprendiendo poco a poco, a lo largo de milenios, de un estado de identidad originario; ha progresado paralelamente a una diferenciación cada vez más marcada del sujeto y el objeto. Esta diferenciación sugirió que ciertas propiedades, atribuidas en el pasado por error al objeto, dependían en realidad del sujeto. Los romanos ya habían dejado de creer que eran guacamayos o que pertenecían al tótem del cocodrilo, pero seguían creyendo en la fuerza mágica del verbo. En este sentido ha habido que esperar hasta el siglo XVIII, el «siglo de las luces», para que se diera el paso decisivo. Nadie ignora, por otra parte, que estamos

muy lejos aún de un dominio de nosotros mismos que se corresponda con nuestro saber actual. Cuando la cólera ocasionada por una pequeñez se apodera de nosotros, costaría mucho trabajo ver que el motivo de nuestra furia no estaba por completo en tal cosa molesta o en tal individuo insoportable. Sin embargo, atribuimos a estas cosas el poder de ponernos fuera de nosotros e incluso de ocasionarnos insomnios y pesadez de estómago. Echamos pestes, pues, sin miramientos ni reserva contra ese escollo, injuriando por ello a una parte inconsciente de nosotros mismos, que se encuentra proyectada en el elemento perturbador. Nuestra cólera ha podido tomar cuerpo sólo gracias a esta proyección.

Son legión tales proyecciones. Unas son favorables, facilitando como un puente entre dos orillas el paso de la libido; otras son desfavorables, sin que lleguen a formar prácticamente, no obstante, obstáculos, pues las proyecciones peyorativas están en general localizadas fuera del círculo de las relaciones íntimas. El neurótico, sin embargo, es excepción: mantiene con su ambiente, conscientemente o sin darse cuenta, relaciones de una intensidad tal que no consigue impedir que las proyecciones nefastas aniden también en los objetos más próximos, donde no dejan de suscitar conflictos. Esto le fuerza a darse cuenta de sus proyecciones primitivas con una agudeza mucho más intensa que la que tiene el hombre normal. El hombre normal, es cierto, cultiva las mismas proyecciones, pero están mejor repartidas: el objeto de las proyecciones peyorativas se encuentra situado a una distancia mayor. Lo mismo ocurre, como es sabido, en el primitivo: extranjero, para él, es sinónimo de enemigo y de malo. Entre nosotros, hasta el final de la Edad Media, el «extranjero» (*Fremde*) y la «miseria» (*Elend*) eran términos idénticos. Esta localización, esta distribución, une lo útil a lo agradable; por eso el individuo normal no siente ninguna necesidad de hacer conscientes sus proyecciones, aunque este estado, hecho de ilusiones, no esté desprovisto de peligros. La psicología de la guerra ha acusado intensamente estos rasgos: todo lo que nuestra propia nación hace está bien hecho; todo lo que hacen las otras naciones está mal. El centro de todas las infamias se encuentra siempre a una distancia de varios kilómetros detrás de las líneas enemigas. Esta psicología primitiva es también la de cada uno en su caso particular; por ello toda tentativa de elevar a la conciencia estas proyecciones, inconscientes desde la eternidad, choca con una antipatía activa. Es cierto que nos sentiríamos felices de mejorar nuestras relaciones con nuestros congéneres; pero, evidentemente, sólo a condición de que cumplan nuestras previsiones, es decir, que se comporten como portadores dóciles de nuestras proyecciones. Sin embargo, si estas proyecciones se vuelven conscientes, nuevas dificultades pueden venir a entorpecer las relaciones con los otros hombres; pues esto significa la destrucción de esa pasarela de ilusiones por donde se liberaban nuestras oleadas de amor y de odio, la destrucción de ese puente hacia las quimeras, que creaba tan fácilmente salidas para nuestras temibles virtudes reformadoras «de mejoramiento» y de «elevación» de los demás. Estas dificultades de relación, crecientes, determinan a su vez, en el seno del sujeto replegado sobre sí mismo, una

acumulación de libido que encaminará nuevas proyecciones negativas hacia la conciencia. El sujeto se encuentra a partir de ese momento colocado al pie del cañón, frente a una pesada tarea. ¿No tendríamos que asumir nuestra parte en todas las bajezas y en todas las bellaquerías de las que no vacilamos en creer capaz al prójimo, y a propósito de las cuales, durante toda una vida nos hemos escandalizado? Este procedimiento tiene algo de irritante. Nos damos cuenta e incluso estamos íntimamente persuadidos de que si todos los hombres hicieran tal examen de conciencia la vida tendría posibilidades de hacerse más o menos soportable, lo que no impide que sintamos —seriamente— una aversión violenta a someternos a él nosotros mismos. ¡Qué alivio, si los otros lo hicieran! Pero sólo la idea de hacerlo personalmente es ya insoportable. *El neurótico, sin embargo, bajo el aguijón de su neurosis, está forzado a hacer este progreso; no ocurre así en el hombre normal, cuyos trastornos psíquicos, por el contrario, se concretan de modo vivo, en el plano social o político, bajo forma de manifestaciones psicológicas colectivas, por ejemplo, bajo forma de guerra*. La existencia real de un enemigo, chivo expiatorio cargado con todos los pecados capitales, es un innegable alivio para la conciencia. ¡Qué satisfacción atar abiertamente al pílori al autor de trastornos! A partir de ese momento se puede ya proclamar en voz alta quién es el responsable, lo que subraya el origen exterior del desastre y pone la actitud personal al abrigo de toda sospecha. Representadas claramente las penosas consecuencias personales de la concepción del plano del sujeto, se nos impone una objeción: ¿es posible que todos estos rasgos fastidiosos, vituperados en los demás, se encuentren en nosotros y sean nuestro propio patrimonio? Si fuera así, los grandes moralistas, los educadores clarividentes y los benefactores de la humanidad serían los que han salido peor en el reparto; tal, por así decirlo, como el Cristo crucificado entre los dos ladrones. Habría mucho que hablar sobre la medianería entre el Bien y el Mal, y, de forma más general, sobre las relaciones íntimas que sueldan en una pareja dos tendencias antitéticas y que hacen que los «extremos se toquen»; pero esto nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema.

Evidentemente, no hay que exagerar la interpretación en el plano del sujeto; sólo tratamos de estimar las pertenencias de una forma un poco más crítica y rigurosa. Lo que salta a la vista de una persona o de una cosa puede ser una cualidad real, propia de la persona o inherente a la cosa. Pero cuanto más subjetiva es la impresión más posibilidades tiene la cualidad percibida de emanar de alguna proyección. Por otra parte, es preciso separar con cuidado la cualidad real inherente al objeto —sin la cual la proyección de la que está cargado sería muy improbable— de la significación que posee por el investimiento libidinal electivo de esta cualidad. Ciertamente, no está excluido que una cualidad psicológica se encuentre proyectada sobre un objeto que no contenga la menor huella de aquélla (como, por ejemplo, la proyección de virtudes mágicas sobre objetos inanimados). Sin embargo, esto no ocurre con los rasgos de carácter y las modalidades de comportamiento proyectados corrientemente. En estos casos es frecuente ver que el objeto constituye, por cierta afinidad, una ocasión de

elección para la proyección, la cual, al mismo tiempo, está casi provocada. Tal es lo que ocurre, en particular, cuando una cualidad psíquica se encuentra proyectada sobre una persona que la posee ya a título inconsciente, estado en que posee una eficiencia atractiva específica sobre el inconsciente de un sujeto en muchas proyecciones. Toda proyección determina una contraproyección cada vez que la cualidad proyectada por el sujeto escapa a la investigación y a la conciencia de la persona-objeto que es su receptáculo. Así, un analista reacciona a un *transfert* mediante un *contratransfert*, cuando el *transfert* inicial le nimba de propiedades que —por muy médico que sea—, no por no serle conscientes, son menos vivaces en él. El *contratransfert* tiene una significación tan precisa como el *transfert* del enfermo: tiende al establecimiento de relaciones íntimas indispensables para la realización de ciertos contenidos inconscientes. Pero, al igual que el *transfert*, el *contratransfert* tiene algo de apremiante, de obsesivo; es una sujeción que procede de la identificación «mística», es decir, inconsciente, con el objeto. Lazos inconscientes de esta naturaleza suscitan siempre repulsiones y resistencias que son conscientes si el sujeto, en su forma de ser, desea disponer libremente de su libido y se niega a dejársela sustraer por astucias o por presión, e inconscientes, por el contrario, si el sujeto, más bien pasivo, se la deja arrebatar. Por eso el *transfert* y el *contratransfert* crean relaciones anormales e insostenibles que tienden a su autodestrucción.

Ocurre a veces que el objeto receptáculo de una proyección no presenta sino una parcela de la cualidad proyectada. La significación de la proyección es entonces puramente subjetiva e incumbe totalmente al sujeto, cuyo juicio presta a un matiz mínimo del objeto un valor desproporcionado.

Pero, aun cuando la proyección concuerde con una cualidad realmente inherente al objeto, no por ello el contenido proyectado deja de existir en el sujeto, en el que forma una parte de la *imago* del objeto. Esta *imago* del objeto es una magnitud psicológica que no se debe confundir con la percepción sensorial del objeto; consiste en una imagen que existe al margen de todas las percepciones y, no obstante, es alimentada por éstas. Su vitalidad independiente, dotada de una autonomía relativa, se mantiene inconsciente mientras coincide exactamente con la propia vida del objeto. Por eso la vitalidad y la independencia de la *imago* escapan a la conciencia, que las proyecta sin darse cuenta en el objeto, es decir, las confunde con la independencia del objeto. Pero, por este hecho, naturalmente, el objeto se encuentra dotado por el sujeto de una plusvalía exagerada, de una existencialidad aplastante, que descansan en la proyección de la *imago* en el objeto o, mejor, en su identidad postulada *a priori*; el objeto exterior se encuentra de esta suerte con que pisa en la vida interior y participa en ella; así, por vía inconsciente, un objeto exterior puede ejercer una acción psíquica inmediata sobre el sujeto, pues su identidad con la *imago* le ha introducido en cierto modo en el seno mismo de los resortes del organismo psíquico del sujeto. De aquí el poder «mágico» que un objeto puede tener en relación con los individuos. Los primitivos nos proporcionan ejemplos sorprendentes de ello;

tratan, por ejemplo, a sus hijos o a todas las cosas a las que atribuyen un alma como si trataran a su propia alma. No se atreven a hacer nada que pueda ultrajar al alma que habita en el niño o en el objeto. Ésta es la razón por la que los niños permanezcan hasta la pubertad lo más toscos posible.

He dicho más arriba que la existencia propia de la *imago*, animada e independiente, pasa desapercibida y se mantiene inconsciente, porque se encuentra identificada con el objeto e integrada en lo que nosotros creemos que es su vitalidad propia. Si fuera así verdaderamente, la muerte del objeto debería desencadenar curiosos efectos psicológicos, puesto que el objeto, a su muerte, no se aniquila radicalmente sino que prosigue una vida inmaterial. ¿Y acaso no sabemos que ocurre así, en efecto? La *imago* inconsciente, libre del lastre del objeto correspondiente, se presenta como el espíritu del difunto, ejerciendo a partir de entonces sobre el sujeto efectos «sobrenaturales», que nos vemos forzados a concebir como fenómenos psíquicos. Las proyecciones inconscientes del sujeto han inoculado ciertos valores inconscientes de éste en la *imago* del objeto y han contribuido a identificar *imago* y objeto. Tras el aniquilamiento real del objeto, las proyecciones sobreviven. Estos fenómenos juegan un papel de extraordinaria importancia en la vida de los pueblos primitivos y en la de los pueblos civilizados, antiguos y modernos. Prueban de modo evidente la existencia relativamente autónoma de *imagines* en el inconsciente. Si éstas habitan en el inconsciente, ello se debe sin duda a que nunca fueron distinguidas conscientemente de los objetos.

No hay progreso, no hay perfeccionamiento de las concepciones humanas que no sean solidarios de un progreso de la conciencia individual: el hombre se ha visto al margen de las cosas y, mediante la acción, se ha impuesto frente a la naturaleza. El pensamiento psicológico, en su nueva orientación, deberá seguir atrevidamente la misma vía: salta a los ojos que la identidad del objeto y de la *imago* subjetiva confiere al objeto una importancia que no llega a serle propia, sino que la detenta desde siempre. Pues la identidad es un hecho absolutamente originario. No por ello deja de constituir para el sujeto un estado de primitivismo, al que sus graves inconvenientes condenan a desaparecer. La hipertrofia del valor del objeto representa, justamente, una de las circunstancias particularmente susceptibles de estorbar el desarrollo del sujeto. La fascinación por un objeto, de carácter casi «mágico», orienta poderosamente la conciencia subjetiva en el sentido de este objeto y se interpone ante toda tentativa de diferenciación individual, cuyo primer término debería estar, evidentemente, en una confrontación de la *imago* y del objeto. ¿Cómo puede preservarse la línea general de la diferenciación individual cuando tantos factores extrínsecos intervienen de forma arbitraria y «mágica» en la economía psíquica subjetiva? La contracción de las *imagines*, que confieren a los objetos lo que su significación tiene de excesivo, restituye al sujeto la masa de energía disociada, de la que tiene la máxima necesidad para su propio desarrollo.

Proponer al hombre moderno que comprenda en el plano del sujeto sus *imagines*

oníricas, es, guardando todas las proporciones, como si se intentara explicar a un primitivo, al tiempo que se hace un auto de fe con sus fetiches y sus figuras ancestrales, que los «poderes curativos» son de esencia espiritual y que, lejos de habitar en los objetos entregados a las llamas, duermen en el alma humana. El primitivo sentirá una aversión legítima ante una concepción tan herética; de forma similar, el hombre moderno siente un sobresalto, formado de desazón y de temor inconfesado, ante la idea de zanjar a la ligera la identidad, santificada desde siempre, de la *imago* y del objeto. Es preciso confesar que semejante divorcio tendría para nuestra psicología consecuencias incalculables: ¡no habría ya nadie a quien acusar, a quien hacer responsable; no habría ya nadie a quien encauzar por el buen camino, a quien hacer mejor; no habría ya nadie a quien castigar! Por el contrario, en todo, habría que empezar por uno mismo, exigirse a uno mismo —y sólo a uno mismo— lo que se exige a los demás. Tales cambios explican elocuentemente por qué la concepción sobre el plano del sujeto de las *imagines* del sueño no es de las que pueden dejar indiferente.

Además de estas dificultades de orden moral, hay otras de naturaleza intelectual. Se me ha hecho ya la objeción de que esta concepción del plano del sujeto representa un problema filosófico; la aplicación de su principio conduce en seguida a los confines de las concepciones del mundo, donde, por esta misma razón, no se podría invocar ya a la ciencia. No me parece que haya por qué sorprenderse de ver a la psicología acercarse a la filosofía, pues el acto del pensamiento, base de toda filosofía, ¿acaso no es una actividad psíquica que, como tal, se relaciona directamente con la psicología? ¿No debe la psicología abarcar el alma en su extensión total, lo que incluye la filosofía, la teología y muchas otras cosas más? Frente a todas las filosofías infinitamente diversas, frente a todas las religiones tan diversificadas, se alzan, suprema instancia acaso de la verdad, o del error, los datos inmutables del alma humana.

Nuestra psicología, que se preocupa ante todo de necesidades prácticas, se preocupa muy poco de ver que algunos de los problemas que plantea chocan, aquí o allá, con prejuicios muy arraigados.

Si la cuestión de las concepciones del mundo es un problema psicológico, tendremos que abordarla, dependa o no la filosofía de la psicología. De forma análoga, las cuestiones de las religiones constituyen para nosotros, en primer lugar, una interrogante de orden psicológico. La psicología médica contemporánea, en general, se aparta prudentemente de estos dominios; pero esto es una deficiencia lamentable, que se acusa a sí misma por el hecho de que los neuróticos psicógenos encuentran a menudo, en cualquier otro campo, posibilidades curativas superiores a aquéllas de las que dispone la medicina clásica.

Las concepciones que sólo ven en los sueños satisfacciones de deseos infantiles o astutos arreglos destinados por fin a satisfacer una voluntad de dominio igualmente infantil, constituyen un marco demasiado estrecho para mostrar la complexión del

sueño. Éste, como todas las mallas de la red psíquica, se presenta como una resultante de toda la psique. Por eso debemos estar preparados para encontrar en el sueño los múltiples factores que, desde los primeros tiempos, han jugado un papel en la vida de la humanidad. La vida humana, en su esencia, no se deja ni llevar ni reducir a tal o cual tendencia fundamental; muy al contrario, se construye a partir de una multitud de instintos, de necesidades, de exigencias y de condicionamientos tanto físicos como psíquicos; el sueño, como corolario, escapará a todo monismo. Por seductora que pueda ser, en su simplicidad, semejante explicación, podemos estar seguros de que es errónea; pues ¿qué puede haber de común entre una teoría simple de los instintos y el alma humana, cuyo misterio sólo iguala su poder? Esto es válido también para la expresión del alma: el sueño. Si queremos hacerle un mínimo de justicia, tenemos que recurrir a instrumentos que sólo nos proporcionarán laboriosas investigaciones en los diferentes sectores de las ciencias del espíritu y de las civilizaciones. No son unos cuantos atrevimientos de cuerpo de guardia ni la prueba de ciertas represiones lo que resolverá el problema del sueño. Se ha reprochado a mis trabajos lo que su tendencia podía tener de «filosófico» (incluso de «teológico»), insinuando que «yo utilizaba» el aspecto filosófico y su poder explicativo, como mis adversarios ciertos hechos de las ciencias naturales. La filosofía, la historia, la historia de las religiones, las ciencias naturales, no me sirven sino para la representación de los encadenamientos y de la fenomenología psíquicos. Sí, por ventura, yo empleo un concepto de Dios o un concepto, igualmente metafísico, de Energía, es porque me veo forzado a ello, pues ambos son magnitudes que preexisten en el alma desde el comienzo. No me canso de repetir que ni la ley moral, ni la idea de Dios, ni religión alguna le han llegado al hombre jamás del exterior, como caídas del cielo; al *contrario, el hombre, desde su origen, lleva todo esto en sí*, y es por ello por lo que, extrayéndolo de sí mismo, lo recrea siempre de nuevo. Es, pues, una idea perfectamente inútil el pensar que basta combatir el oscurantismo para disipar esos fantasmas. La idea de ley moral y la idea de Dios forman parte de la sustancia primera e inexpugnable del alma humana. Por eso, toda psicología sincera que no esté cegada por alguna soberbia intelectual debe aceptar la discusión sobre ellas. Ni la ironía mordaz ni las vanas explicaciones lograrán disiparlas. En física nos podemos pasar sin un concepto de Dios; en psicología, en cambio, la noción de la divinidad es una magnitud inmutable con la que hay que contar, al igual que con las de «afectos», «instintos», el «concepto de Madre», etc. La confusión originaria de la imagio y de su objeto ahoga toda diferenciación entre «Dios» y la «imago de Dios»; tal es la razón por la que se me acusa de hacer teología y la causa por la que entienden «Dios» cada vez que yo hablo del «concepto de Dios». La psicología como ciencia no tiene por qué encargarse de la hipóstasis de la *imago* divina; simplemente, debe contar, de acuerdo con los hechos, con la función religiosa, con la imagen de Dios. La psicología, de forma análoga, opera con la noción de instinto, sin atribuirse por ello la competencia de investigar lo que este instinto es en sí o, incluso, si es algo en sí, etc. Todos sabemos a qué hechos

psicológicos corresponde el término de instinto, por indeterminada y oscura que sea su naturaleza profunda. Del mismo modo, es claro que la noción de Dios, por ejemplo, corresponde a cierto complejo de hechos psicológicos y que representa, por tanto, una potencialidad dada con la que hay que contar. Ello no impide que la cuestión de saber lo que es Dios en sí quede fuera de toda psicología. Lamento tener que repetir estas evidencias.

En lo que precede, he formulado lo esencial de lo que tenía que decir como consideraciones generales sobre la psicología onírica. Intencionadamente he dejado a un lado los detalles que deben ser reservados para la casuística. La discusión sobre estas generalidades nos ha hecho abordar vastos problemas que no podemos abstenernos de citar cuando se trata de sueños. Habría mucho que decir, evidentemente, sobre los objetivos del análisis onírico; pero como éste constituye el instrumento del tratamiento analítico, no se podría hacer con provecho más que en correlación con una descripción general del tratamiento completo. No obstante, una descripción detallada del tratamiento y de su naturaleza necesita todavía ciertos trabajos preparatorios capaces de aclarar algunos aspectos particulares del problema. La cuestión del tratamiento analítico es extremadamente compleja, a despecho de los autores que, superándose en simplificaciones, parecen querer dar la impresión de que nada es tan fácil como extirpar las «raíces» conocidas del mal. Guardémonos de toda ligereza culpable. Yo preferiría que la discusión profunda de los problemas capitales, que el análisis ha puesto a la luz del día, quedara reservada a investigadores serios y escrupulosos. Por lo demás, ya va siendo verdaderamente hora de que la psicología universitaria abra los ojos a la realidad y se interese, a la vez que por las experiencias de laboratorio, por el alma humana real. No deberían verse ya profesores que prohíben a sus alumnos interesarse por el psicoanálisis o que utilicen sus nociones. No deberían ya dirigir a nuestra psicología el reproche de que «utiliza de forma poco científica experiencias tomadas de la vida diaria». Sé que la psicología general podría obtener un gran provecho de un estudio serio de los problemas oníricos, por poco que logre liberarse de ese prejuicio, totalmente inconsiderado y profano, de que el sueño no es más que el eco de excitaciones somáticas.

La sobrestimación de la importancia somática es también en psiquiatría una de las principales causas del estancamiento de la psicopatología, que no prospera sino en la medida en que es directamente fecundada por el análisis. El dogma: «las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro» es una supervivencia del materialismo que florecía hacia 1870. Se ha trasformado en un prejuicio absolutamente injustificable que estorba todo progreso. Aunque fuera cierto que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro, ello no supondría ninguna contraindicación para el estudio científico de su aspecto psíquico. Tal prejuicio, sin embargo, no deja de ser utilizado para desacreditar y condenar de entrada todas las tentativas hechas en este sentido. *No obstante, la prueba de que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro no se ha dado jamás* ni se dará

nunca, sin duda; pues ello sería querer probar que si un individuo piensa u obra de tal o cual forma, es porque tal o cual albúmina se ha disociado o transformado en tal o cual tejido celular. Semejante hipótesis lleva directamente al evangelio materialista: «El hombre es lo que *come*». Esta forma de pensar pretende reducir la vida del espíritu a un funcionamiento de asimilación y desasimilación en las células cerebrales, asimilación y desasimilación que son representadas siempre necesariamente como síntesis o desintegraciones de laboratorio; pues ¿cómo representárnoslas de otra forma, cómo representárnoslas tal como la vida las crea, cuando no conocemos ni podemos seguir con el pensamiento los procesos vitales? Y, sin embargo, es así como habría que poder reconstruir la vida celular, si se desea asegurar la validez de la concepción materialista. Pero, haciendo esto, se habría ya superado el materialismo, puesto que la vida aparecería no como una función de la materia sino como un proceso existente en sí y al que la fuerza y la materia estarían subordinadas. La vida como función de la materia exigiría *generatio aequivoca*. Sin duda habrá que esperar todavía mucho tiempo la prueba. Nada nos autoriza, si no es el exclusivismo, la arbitrariedad y la falta de testimonio, a concebir la vida de forma materialista. No tenemos el menor derecho a reducir la psicología a un funcionamiento cerebral, sin contar con que toda tentativa en este sentido está abocada al absurdo, como lo demuestran todas las que ya fueron hechas. El fenómeno psíquico debe ser considerado en su aspecto psíquico y no como proceso orgánico y celular. En la medida en que nos arrastre la pasión contra los «fantasmas metafísicos», tan pronto como alguien pretende explicar los procesos celulares de forma vitalista, en esa medida crece la tendencia a acreditar la hipótesis física como científica, aunque no deje de ser menos fantástica que la primera. Pero tiene la ventaja de cuadrar con el prejuicio materialista; y es por ello por lo que cualquier absurdo se consagra como científico, con tal de que permita pasar de lo psíquico a lo físico. Esperemos que no estén lejanos los tiempos en los que nuestros hombres de ciencia se desembaracen de este exceso de materialismo hueco y rancio.

7. Significación individual del sueño[28]

La utilización terapéutica del análisis onírico es todavía objeto de muchas controversias. Numerosos médicos consideran que el análisis onírico es indispensable en el tratamiento práctico de las neurosis; por ello mismo, confieren al sueño una importancia psíquica funcional equivalente a la de la conciencia. Otros, en cambio, niegan toda validez al análisis onírico, rebajando al sueño al rango de subproducto psíquico insignificante. Toda concepción —no hace falta decirlo— que atribuya al inconsciente un papel determinante en la etiología de las neurosis, prestará igualmente al sueño, exteriorización inmediata de este inconsciente, un alcance práctico esencial. Es cierto, asimismo, que la concepción opuesta, que niega el inconsciente (o, al menos, toda eficiencia etiológica), afirmará la superfluidad del análisis onírico. Se podría deplorar que en nuestros días, más de medio siglo después de que un Carus forjara el concepto de un inconsciente, más de un siglo después de que un Kant hablara del «campo infinito de las representaciones oscuras», doscientos años después de que un Leibniz postulara un inconsciente psíquico, para no hablar de los trabajos de un Janet, de un Flournoy y de muchos otros; se podría lamentar, digo, que después de todos estos testimonios la realidad del inconsciente aún sea puesta en duda. Estando consagrado a este estudio en la práctica, no quiero dejarme llevar aquí a una apología del inconsciente; pero no podemos ocultarnos que el problema particular del análisis onírico se plantea o no se plantea según que se postule o se rechace el inconsciente. Sin la hipótesis del inconsciente, el sueño no es más que un *ludus naturae*, un juego de la naturaleza, un conglomerado de briznas dispersas, desechos de la vida diurna. Si fuera así, un debate sobre la utilización práctica de los sueños no tendría ni la sombra de una excusa. No podemos abordar este tema más que apoyándonos en una aceptación previa del inconsciente, pues el objetivo que se propone al análisis onírico no es entregarse a no sé qué juegos del espíritu, sino investigar y hacer conscientes los contenidos hasta entonces inconscientes y que, al parecer, participan en la explicación y en el tratamiento de una neurosis. Para quienquiera que declare inaceptable la hipótesis del inconsciente, la cuestión de la utilización del análisis onírico no se plantea.

Si nos basamos en nuestra hipótesis de que el inconsciente tiene un alcance etiológico y de que los sueños son la exteriorización inmediata de una actividad psíquica inconsciente, el intento de analizarlos y de interpretarlos es, desde un punto de vista científico puro, un empeño teóricamente justificado. Sin embargo, los hallazgos científicos no deben constituir para el médico sino un complemento, excelente sin duda pero accesorio, de su actividad terapéutica; por ello, la eventualidad de iluminar en teoría los trasfondos etiológicos apenas si justificaría la práctica del análisis onírico, a menos que el médico no se prometa un efecto terapéutico de esta iluminación reveladora, pues, en este caso, la utilización del análisis onírico se convierte en un deber médico. Como es sabido, la *escuela*

freudiana adopta en gran parte este punto de vista; concede un alcance terapéutico considerable al descubrimiento y a la explicación, es decir, a la toma de conciencia de los factores etiológicos inconscientes.

Si se supone justificada por los hechos esta previsión, no queda más que preguntarse si el análisis onírico contribuye (solo o en relación con otros métodos) o no contribuye al descubrimiento de la etiología inconsciente. Es conocida la respuesta afirmativa de Freud, respuesta que yo puedo confirmar en gran parte: ciertos sueños, en particular los sueños iniciales, es decir, los del comienzo inmediato del tratamiento, aclaran, a menudo con toda la nitidez que se pueda desear, el factor etiológico esencial. He aquí un ejemplo: Un hombre de elevada posición social viene a consultarme. Padece angustias, incertidumbres, vértigos que le llegan a hacer vomitar, con embotamiento cerebral y molestias respiratorias; en resumen, un estado que se parece casi hasta confundirse con el mal de altura. El paciente ha tenido una carrera excepcionalmente brillante: hijo ambicioso de un campesino pobre, comenzó modestamente en la vida pero, gracias a sus dotes naturales, se elevó de peldaño en peldaño, merced a una incesante labor, hasta una situación dirigente, eminentemente favorable para un nuevo ascenso social. De hecho, acababa de alcanzar el trampolín desde el que podía pensar en los grandes saltos si su neurosis, de pronto, no hubiera venido a estorbar sus proyectos. El enfermo no podía dejar de expresar su contratiempo con una de esas frases conocidas que comienzan por las palabras estereotipadas: «Precisamente ahora que… etc». La sintomatología del mal de altura parecía ser particularmente apropiada para expresar de forma metafórica la situación específica del enfermo. Por otra parte, me contó dos sueños que había tenido la noche anterior. He aquí el primero: Me encuentro de nuevo en mi pueblo natal. En la calle, un grupo de campesinos con los que yo había ido a la escuela. Fingiendo no reconocerles, paso de largo. Oigo entonces a uno de ellos que dice señalándome: «No suele venir por el pueblo». Sin la menor acrobacia de interpretación, este sueño recuerda la humildad de los comienzos, y resulta fácil comprender lo que esta alusión quiere decir; con toda evidencia significa: «Tú olvidas que empezaste muy abajo». He aquí el segundo sueño: Tengo mucha prisa, porque parto de viaje. Quiero hacer mis maletas y no encuentro nada. El tiempo apremia, pues el tren sale pronto. Al fin consigo reunir mis cosas y me lanzo a la calle; pero me doy cuenta de que he olvidado mi cartera de mano, que contiene papeles importantes; vuelvo a buscarla, apresurándome hasta quedarme sin aliento; la encuentro y corro hacia la estación, pero avanzo dificultosamente. Por fin, con un supremo esfuerzo, llego corriendo al andén, pero sólo a tiempo de ver cómo el tren abandona la estación. El tren describe una curva extraña en forma de S; es muy largo, y pienso que si el maquinista no tiene cuidado y se pone a todo vapor cuando llegue a la línea recta, los vagones de cola estarán todavía en la curva y la aceleración los hará descarrilar. En efecto, el maquinista da todo el vapor, yo intento gritar, los vagones de cola se bambolean de forma alarmante y acaban por descarrilar. Es una catástrofe espantosa. Me despierto

lleno de angustia.

También aquí es fácil comprender las imágenes del sueño; describe, primero, la precipitación nerviosa y vana con que el enfermo trata de ir adelante. Pero como el maquinista avanza en cabeza sin preocuparse de lo que le sigue, en la parte de atrás se produce esa pérdida de equilibrio, esas oscilaciones —es decir, la neurosis— que provocan el descarrilamiento.

El paciente ha alcanzado manifiestamente en su situación actual el punto culminante de su existencia; su origen modesto y las dificultades de su largo ascenso han agotado sus fuerzas. En lugar de contentarse con los resultados alcanzados, su ambición le empuja hacia metas todavía más altas en una atmósfera en la que corre el riesgo de perder el aliento y a la que no está adaptado. Es entonces cuando sobreviene la neurosis, dando la alarma.

Luego, circunstancias externas me impidieron proseguir el tratamiento; por otra parte, mi opinión apenas había logrado el asentimiento del paciente. Por ello, la suerte esbozada en el sueño siguió su curso. Por ambición, el paciente quiso probar suerte, lo que le llevó al fracaso profesional, un descarrilamiento tan completo que la catástrofe entrevista se hizo realidad.

Lo que la anamnesis consciente no permitía sino suponer —a saber, que el mal de altura era como la representación simbólica de un agotamiento ascensional—, el sueño lo transforma en certeza. Hay en ello un factor de primera importancia que habla en favor de la utilización del análisis onírico: el sueño describe la situación íntima del que sueña, situación de la que el consciente no quiere saber nada o cuya verdad y realidad no acepta sino de mala gana. Conscientemente, el enfermo no ve el menor motivo de interrumpir su camino; al contrario, aspira por ambición a alcanzar las más altas cimas y niega su incapacidad, que fue claramente demostrada por los acontecimientos que siguieron. En semejante caso, el dominio consciente sólo nos deja siempre inseguros. Una anamnesis puede dar lugar a tal o cual interpretación. Al fin y al cabo, cualquier simple soldado puede llevar en la mochila el futuro bastón de mariscal, y muchos hijos de padres humildes han llegado a los supremos honores. ¿Por qué no va a ser éste el caso? Mi juicio puede carecer de base: ¿por qué va a tener más fundamento mi opinión que la de mi enfermo? Es aquí donde interviene el sueño, exteriorización de un proceso psíquico inconsciente, involuntario, sustraído a la influencia consciente, que representa la verdad, la realidad interior tal cual es; no tal como yo la supongo o la deseo, sino *tal cual es* realmente. Por eso me he fijado como norma considerar, en principio, a los sueños como manifestaciones fisiológicas: si aparece azúcar en la orina, es de azúcar de lo que se trata y no de albúminas o de urobilina o de cualquier otro cuerpo que respondería, quizá, mucho mejor a mis previsiones. Es decir, que, a mis ojos, *el sueño es un dato de valor para el diagnóstico*.

Este pequeño ejemplo —como todos los sueños, por otra parte— nos da más de lo que esperábamos. No sólo nos proporciona la etiología de la neurosis, sino también

un pronóstico y, lo que todavía es mejor, nos indica dónde debe intervenir la terapéutica: debemos impedir al enfermo que se lance a todo vapor; él mismo se lo dice con toda claridad en el sueño.

Bástenos aquí esta alusión y volvamos a nuestra preocupación inicial de saber si los sueños son susceptibles de revelar la etiología de una neurosis. El ejemplo citado describe un caso positivo. Pero yo podría referirles un gran número de sueños iniciales, incluso elegidos entre aquellos cuya significación es transparente y que, sin embargo, no presentan el menor rasgo de factor etiológico. Dejemos provisionalmente al margen a los sueños cuya interpretación exige un análisis profundo.

Hay neurosis, como es sabido, cuya etiología real no aparece sino muy en último plano, y otras con una etiología de una importancia muy relativa. Esto nos remite a la hipótesis de la que hemos partido, a la idea de que la toma de conciencia del factor etiológico constituye una pieza maestra de la terapéutica. Esta suposición incluye también en gran parte la vieja teoría del traumatismo psíquico. Es indudable que numerosas neurosis tienen un origen traumático, pero yo discuto que sea así en todas las neurosis; no todas tienen por origen penosas experiencias infantiles, vividas y, luego, determinantes. Si ataco esta concepción es porque incita al médico a concentrar su atención sobre el pasado, sobre el encadenamiento causal, a fijar su mente sobre el origen, desdeñando el objetivo de las cosas, igualmente esencial, sin embargo; y esto, a menudo, con el mayor daño para el paciente, que se ve obligado a buscar, a veces durante años, la inalcanzable experiencia traumática de su infancia, olvidando cosas de importancia inmediata. Una actitud puramente causal es demasiado estrecha; no satisface ni a la naturaleza del sueño ni a la de la neurosis. Por ello, abordar un sueño con la sola preocupación del factor etiológico es hacer un gravé perjuicio a su trabajo elaborador y cerrarse a lo que hay en él de más productivo. El ejemplo citado más arriba revela la etiología con claridad; pero, además, en forma de anticipación, forma un pronóstico y proporciona una indicación terapéutica. Y piénsese en la multitud de sueños iniciales que no dicen ni palabra respecto a la etiología, sino que se refieren a otras cuestiones; por ejemplo, a la actitud frente al médico. He aquí, como ejemplo, tres sueños de una misma enferma que consultó, sucesivamente, a tres analistas; cada sueño señala el comienzo del tratamiento de uno de ellos. He aquí el primero.

Tengo que cruzar la frontera, pero no la encuentro por ninguna parte y nadie sabe decirme dónde está.

Este tratamiento, infructuoso, fue interrumpido en breve plazo. He aquí el segundo sueño: Tengo que cruzar la frontera. Es noche cerrada y no encuentro la aduana. Tras haber buscado largamente, descubro una lucecita a lo lejos, y pienso que allí está la frontera. Mas para llegar tengo que franquear un valle y un bosque oscuro, donde me desoriento. Descubro entonces la presencia de alguien que, de pronto, se aferra a mí como un loco, y me despierto llena de angustia.

Este tratamiento fue interrumpido al cabo de unas semanas, después de que una identificación inconsciente entre el analista y la analizada hubo causado una desorientación total.

El tercer sueño tuvo lugar al comienzo de nuestro tratamiento. Fue el siguiente: Tengo que cruzar una frontera; a decir verdad, ya la he cruzado y me encuentro en un edificio de la aduana suiza. Sólo llevo la bolsa de mano y pienso que no tengo nada que declarar. Pero el aduanero hunde la mano en mi bolsa y, con gran estupor por parte mía, saca de ella dos colchones enteros.

La enferma se casó durante nuestro tratamiento, al comienzo del cual sentía una aversión insuperable por el matrimonio. La etiología de sus resistencias neuróticas no se precisó sino al cabo de largos meses, y en los tres sueños citados no se hace la menor alusión a ella; los tres, sin excepción, prefiguran las dificultades nacidas al contacto con cada uno de los médicos que la tratarían.

Estos ejemplos, que podrían multiplicarse muestran que los sueños son a menudo anticipaciones que pierden todo su sentido al ser examinados desde un punto de vista puramente causal. Estos sueños proporcionan informaciones irrecusables sobre la situación analítica y es de la mayor importancia terapéutica apreciarlas en su justo valor. El primer médico, comprendiendo la situación con exactitud, envió a la enferma al segundo. Con éste, la misma enferma sacó las consecuencias de su sueño e interrumpió el tratamiento. En cuanto a mí, mi interpretación la decepcionó; pero el paso de la frontera, realizado según el sueño, le fue de una gran ayuda para perseverar a despecho de todas las dificultades.

Los sueños iniciales son a menudo de una claridad y de una transparencia sorprendentes. En el curso del análisis estos caracteres se pierden rápidamente; si, por excepción, persisten, se puede estar seguro de que el análisis no ha alcanzado todavía a una parte esencial de la personalidad. En general, poco después del comienzo del tratamiento, los sueños se hacen más oscuros y más confusos, lo que aumenta mucho las dificultades de interpretación; tanto más cuanto que, ayudando las circunstancias, se llegará pronto a un plano en el que, en verdad, el médico ya no dominará la situación. Como prueba de ello no queremos citar sino esa pretendida oscuridad creciente de los sueños, constatación completamente subjetiva por parte del médico. No hay nada oscuro para quien comprende; sólo la incomprensión hace aparecer a las cosas ininteligibles y confusas. En sí mismos, los sueños son naturalmente claros, es decir, son precisamente lo que deben ser en función de las circunstancias momentáneas. Cuando, más adelante, en un estadio más avanzado del tratamiento o al cabo de varios años, se reconsidera estos sueños, uno se lleva las manos a la cabeza, preguntándose cómo pudo estar tan ciego respecto a ese punto. Cuando al avanzar el análisis se tropieza con sueños que, comparados con los luminosos sueños iniciales, son de una señalada oscuridad, el médico debería abstenerse de acusar a los sueños de confusión o al enfermo de resistencias intencionales; debería ver en ello un signo que marca, por su parte, el comienzo de una fase de incomprensión. (En este

mismo orden de ideas, el psiquiatra que llama «confuso» al estado mental de su enfermo debería confesarse que comete una proyección y declararse a sí mismo confuso; pues, en realidad, es su comprensión la que se ha hecho confusa a causa del comportamiento singular de su paciente). Además, es de una gran importancia terapéutica el confesarse a tiempo la propia falta de comprensión, pues nada es menos provechoso para el enfermo que ser comprendido siempre. El enfermo, de todas formas, tiene demasiada tendencia a entregarse al saber misterioso del médico y a hacerle caer en su vanidad profesional, a instalarse literalmente en la comprensión «profunda» y «segura de sí misma» del analista; pierde, por este hecho, todo sentido de lo real, lo que constituye una de las causas esenciales de los *transferts* obstinados y de los retrasos que dificultan el éxito de la cura.

Aunque se olvide con demasiada frecuencia, la comprensión es un acto mental eminentemente subjetivo; puede ser unilateral: el médico comprende, pero el enfermo no; en este caso, el médico considera que es su deber convencer al enfermo; si éste no se deja persuadir, le reprochará sus resistencias. Ahora bien, en este caso, es decir, cuando la comprensión es unilateral, yo prefiero hablar con toda tranquilidad de incomprensión, pues, en el fondo, es muy poco esencial que el médico comprenda; en cambio, todo depende de la comprensión o la incomprensión del enfermo; por eso hay que tender, más que a la comprensión, a un *pleno acuerdo recíproco,* fruto de reflexiones comunes. El peligro durante una comprensión unilateral es que el médico establezca sobre el sueño, a partir de una concepción preestablecida, un juicio conforme con la ortodoxia de tal o cual doctrina, o incluso de la verdad fundamental, pero que no obtenga la adhesión espontánea del enfermo, lo que equivale prácticamente a un error, en particular porque anticipa su desarrollo y, por ello, le *paraliza*. Pues no se trata de enseñarle al enfermo una verdad (de esta forma se llega a la cabeza, al ser pensante): *es el enfermo mismo, por el contrario, quien debe elevarse, al evolucionar, hasta esta verdad, cosa que afecta al corazón, conmueve al ser entero y goza de una eficacia mucho mayor*.

Si la interpretación unilateral del médico no está de acuerdo con una teoría onírica o cualquier otra doctrina preestablecida, la eventual persuasión del enfermo y, con ella, cierto éxito curativo se basarán esencialmente en la *sugestión,* respecto a la cual más vale que no nos engañemos. El efecto sugestivo no tiene en sí, es cierto, nada de condenable, pero no por ello sus éxitos dejan de tener límites, límites que son muy conocidos; y tiene a la larga consecuencias secundarias sobre la independencia del carácter, que hacen lamentar su empleo. Quienquiera que utilice en su tratamiento el análisis cree, por este hecho, implícitamente, en el alcance y en el valor de la toma de conciencia, gracias a la cual parcelas de personalidad hasta entonces inconscientes quedan situadas bajo el dominio de la conciencia, de su elección y de su crítica. El enfermo se encuentra así enfrentado con problemas que debe zanjar mediante un juicio razonable y una decisión consciente: en ello se da nada menos que una provocación directa de la función ética, la cual apela por sí misma a toda la

personalidad. La intervención analítica se sitúa así, respecto a la personalidad y a su madurez, en un plano notoriamente más elevado que el de la sugestión, especie de medio mágico que actúa en la sombra sin dirigir la menor exigencia de orden moral a la persona. La sugestión es siempre un medio engañoso, un simple expediente que, incompatible con el principio del tratamiento analítico, debe ser evitado en los límites de lo posible. Naturalmente, no puede ser desbancada más que cuando el médico tiene conciencia de la amenaza latente de su intromisión. Aun así, inconscientemente quedará bastante efecto sugestivo.

Quien quiera evitar la sugestión consciente debe considerar que la interpretación de un sueño carece de valor mientras no ha logrado el asentimiento del paciente.

La observación de este precepto fundamental me parece indispensable para el estudio de los sueños a los que he hecho alusión más arriba y cuya ininteligibilidad hace presagiar que no serán comprendidos ni por el médico ni por el enfermo. Tales sueños deberían ser considerados siempre por el médico como un *novum*, como una fuente de información sobre condiciones desconocidas, sobre las que tiene tanto que aprender como su enfermo. Sería natural que el médico renunciara siempre a todo prejuicio teórico y que estuviera movido por el deseo de descubrir una teoría nueva, pues aquí se abre un inmenso campo de investigaciones para los pioneros del futuro. Pretender que los sueños no son sino la realización de deseos reprimidos es una concepción caduca desde hace mucho tiempo. Ciertamente, también hay sueños que realizan con toda evidencia deseos o aprensiones. Pero ¡cuántas otras clases se podría encontrar! Los sueños pueden estar formados por verdades ineluctables, de sentencias filosóficas, de ilusiones, de fantasías desordenadas, de recuerdos, de proyectos, de anticipaciones, incluso de visiones telepáticas, de experiencias íntimas irracionales, y de muchas otras cosas todavía. Pues hay algo que no conviene perder nunca de vista: la mitad de nuestra vida, o casi la mitad, se desarrolla en un estado de inconsciencia más o menos completo. Los sueños son las exteriorizaciones específicas del inconsciente que surgen en el consciente. El alma tiene un aspecto diurno: la conciencia; tiene también un aspecto nocturno: el funcionamiento psíquico inconsciente que se puede concebir como semejante a los fantasmas de una imaginación soñadora. Ahora bien, la conciencia no está constituida únicamente por deseos y temores, sino también por una infinidad de otras muchas cosas; del mismo modo, y con toda verosimilitud, el alma de nuestros sueños esconde una riqueza de posibilidades vitales, comparable o incluso superior a la de la conciencia, la cual, por naturaleza, es sinónima de concentración, de limitación y de exclusivismo.

En estas condiciones, no está injustificado e incluso es indispensable no restringir de antemano doctrinalmente el sentido de un sueño. Son numerosos los sujetos, conviene saberlo, que hasta en sus sueños imitan la jerga técnica o teórica de su médico, de acuerdo con la vieja sentencia *Canis panem somniat, piscator pisces*, el perro sueña con pan, el pescador con peces, lo que no implica que los peces con que sueña el pescador sean siempre y exclusivamente peces. No hay lenguaje del que no

se pueda abusar. ¡Con cuánta facilidad podemos vernos burlados en esto! Se diría incluso que el inconsciente tiene una cierta tendencia a enredar al médico, con riesgo de ahogarle, en sus propias teorías. Por eso yo me desprendo en el análisis onírico, en la medida de lo posible, de toda teoría; no enteramente, es cierto, pues un mínimo de teoría nos es siempre necesario para concebir claramente las cosas. Así, es una previsión teórica el pensar que un sueño debe tener un sentido, lo que no puede ser probado estrictamente con todos los sueños, pues los hay que no son comprendidos ni por el enfermo ni por el médico. Sin embargo, necesito creer en este postulado, del que extraigo el valor para concentrarme sobre los sueños. Otra brizna de teoría necesariamente postulada es que el sueño añade un dato esencial al conocimiento consciente y que, en consecuencia, un sueño que no lo satisface está insuficientemente interpretado; esta hipótesis es, también, ineluctable, pues, formulada o implícita, justifica mis esfuerzos analíticos. En cambio, todas las demás hipótesis, relativas por ejemplo a la función y a la estructura del sueño, son simples reglas artesanales y deben considerarse permanentemente como susceptibles de perfeccionamientos ulteriores. En el curso de estos trabajos, es preciso no perder nunca de vista que nos movemos sobre arenas movedizas en las que la inseguridad es la única certeza. Si no fuera por el temor a la paradoja, exhortaría al analista de los sueños «a no intentar demasiado comprender».

Ante un sueño oscuro, no se trata, en principio, de comprender y de interpretar, sino de *establecer con cuidado su contexto*. Quiero decir con esto, no la práctica de las «asociaciones libres», las cuales, partiendo de las imágenes del sueño, se pierden en el infinito, sino un examen cuidadoso, a tientas, de las relaciones asociativas que se agrupan sin ser forzadas en torno al sueño. La mayoría de los enfermos deben ser educados en esta tarea, pues sienten, como el médico, la tendencia insuperable de querer comprender e interpretar en seguida; en particular cuando, gracias a lecturas o a un análisis anterior interrumpido, poseen cierta, formación, a menudo sinónima de deformación: asocian de forma teórica (es decir, como acabo de indicar, esforzándose por comprender e interpretar) sin lograr, a menudo, superar este estadio. Desean, como el médico, arrancar inmediatamente su secreto al sueño, considerándolo una fachada que disimula su sentido real. La pretendida fachada, sin embargo, en la mayoría de las construcciones, no es en absoluto un decorado engañoso y deformante, sino que se corresponde con el conjunto del edificio, cuya estructura trasluce, a menudo, a primera vista. Del mismo modo, la imagen manifiesta del sueño es el sueño mismo y encierra todo su sentido. Cuando se encuentra azúcar en la orina, se trata verdaderamente de azúcar y no de una fachada que disimula a la albúmina. Lo que Freud llama la «fachada del sueño» es su ininteligibilidad, es decir, en realidad la proyección de nuestra incomprensión; no se habla de la fachada de un sueño más que cuando no se tiene acceso a su significación. Por eso es mejor decir que un sueño es comparable a un texto ininteligible, indescifrable. De nada sirve entonces la idea de fachada; no hay ya necesidad de prestarle significaciones ocultas:

es preciso, para empezar, aprender a leerlo.

Lo mejor, para ello, es establecer su contexto. El método llamado de las *asociaciones libres* sirve para ello tan poco como para descifrar una inscripción hitita. Las asociaciones libres, naturalmente, revelarán todos mis complejos, mas, para hacer esto, no necesito del sueño; tanto vale partir de un letrero o de cualquier frase de diario. Las asociaciones libres «darán» mis complejos, pero sólo excepcionalmente me encaminarán hacia el sentido del sueño. Para comprender a éste debo atenerme todo lo estrictamente que me sea posible a sus imágenes. Cuando alguien sueña con una «mesa de abeto», no basta que se asocie a ello, por ejemplo, su mesa de trabajo, por la sencilla razón de que ésta no es de abeto. El sueño, sin embargo, indica expresamente una «mesa de abeto». Supongamos que no viene ninguna otra asociación a la mente del sujeto que sueña; esta paralización tiene una significación objetiva: indica la existencia en las proximidades inmediatas de la imagen onírica de una oscuridad particular que podría dar que pensar. Una tercera persona asociaría a una «mesa de abeto» docenas de cosas. La ausencia de asociaciones en quien ha tenido el sueño es, en sí misma, significativa. En estos casos, tengo la costumbre de decirle a mi enfermo: «Suponga que yo ignoro totalmente lo que es una mesa de abeto. Hágame una descripción de su naturaleza y de su historia, de modo que yo comprenda de qué se trata».

De este modo se logra establecer más o menos el contexto completo de una imagen onírica. Cuando se ha producido respecto al sueño entero, nos podemos aventurar a una interpretación.

Cada interpretación es una hipótesis, una tentativa de descifrar un texto desconocido. Es raro que un sueño, por poco oscuro y aislado que sea, pueda ser interpretado con la menor certeza. Por eso yo concedo poco peso a la interpretación de un solo sueño. La interpretación no alcanza una seguridad relativa más que en el curso de una *serie de sueños*, pues los sueños ulteriores corrigen los errores que han podido deslizarse en la interpretación de los sueños anteriores. Otra ventaja: los temas y los motivos fundamentales adquieren así un relieve mucho más acusado. Por eso suelo invitar a mis enfermos a llevar un diario exacto de sus sueños y de las interpretaciones; les invito también a preparar sus sueños como indico más adelante, de suerte que vienen a la consulta provistos de sueños redactados y de sus contextos. En un estadio más avanzado, les encargo también que propongan una interpretación. De esta suerte, el enfermo aprende a enfrentarse con su inconsciente, sin la ayuda del médico. Si los sueños no fueran más que fuentes de información relativa a elementos etiológicos importantes, no habría inconveniente en confiar al médico todos los trabajos que su interpretación exige. O, incluso, si los sueños no le sirvieran al médico más que para extraer de ellos indicaciones útiles o reflexiones psicológicas, mi procedimiento sería, desde luego, superfluo. Pero dado que hay motivos para pensar —y mis ejemplos lo han confirmado— que los sueños ocultan más de lo que el médico es capaz de utilizar para sus propios fines, su análisis requiere del propio

sujeto que sueña una atención muy especial. Pues es a veces una cuestión de vida o muerte. He aquí un ejemplo impresionante que, entre muchos otros, se me ha quedado grabado en la memoria: uno de mis colegas médicos, algo mayor que yo, me tomaba el pelo cuando nos veíamos por «mi manía de interpretar los sueños». Un día, al encontrarme por la calle, me interpeló: «¿Cómo va usted? ¿Siempre abismado en los sueños? A propósito, últimamente he tenido un sueño estúpido; ¿también quiere decir algo?». He aquí lo que había soñado: He escalado una alta cima y me encuentro en un ventisquero inclinado. Sigo ascendiendo aún más y hace un tiempo espléndido. Cuanto más subo, más aumenta mi bienestar; tengo tal sensación que pienso: «¡Ah, si pudiera subir así eternamente!». Cuando llego a la cima me siento transportado de felicidad; mi impresión de plenitud es tal que siento que puedo continuar elevándome en el espacio; pruebo a hacerlo y me elevo por los aires. Me desperté en el éxtasis más perfecto.

Yo le respondí: «Mi querido colega, como sé que es usted un alpinista incorregible, debo exhortarle, por lo menos, a que renuncie en el futuro a excursiones solitarias. Cuando vaya a la montaña, contrate dos guías a los que debe prometer por su honor una obediencia absoluta». Se echó a reír y exclamó al despedirse: «¡Sigue usted siendo el mismo!». No le volví a ver. Dos meses después sobrevino el primer accidente: en el curso de una excursión que había hecho solo, se vio sorprendido por una avalancha y quedó cubierto; una patrulla militar que pasaba por allí llegó a tiempo de liberarle. Tres meses después se produjo el desenlace: durante una excursión sin guía, en compañía de un amigo más joven, dio durante el descenso, como observó un guía que se encontraba abajo, un paso literalmente en el vacío y cayó sobre el amigo que le precedía, precipitándose ambos en el abismo, en cuyo fondo se estrellaron. Aquello fue verdaderamente el éxtasis, en el pleno sentido del término.

A pesar de todo el escepticismo y de las críticas que se agitaban en mí, nunca he podido resolverme a ver en los sueños algo desdeñable. Cuando nos parecen insensatos, los insensatos somos nosotros, los que carecemos, según todas las apariencias, de esa finura de espíritu necesaria para descifrar los mensajes enigmáticos de nuestro ser nocturno. La psicología médica debería tomar como un deber el ejercer su sagacidad mediante trabajos sistemáticos sobre los sueños, tanto más cuanto que por lo menos la mitad de nuestra vida psíquica se desarrolla en nuestro ser nocturno; y del mismo modo que la conciencia extiende sus ramificaciones hasta nuestras noches, así también el inconsciente emerge en nuestra vida diurna. Nadie duda de la importancia de la vida consciente y de sus experiencias; ¿por qué dudar, entonces, de la significación de los *desarrollos inconscientes*? También ellos son nuestra vida; en ellos palpita a veces tanto, si no más, como en nuestra existencia diurna; y son unas veces más peligrosos, y otras más saludables que ésta.

Los sueños nos informan acerca de la vida íntima y secreta del paciente y nos

revelan componentes personales, responsables, en la vida diurna de síntomas neuróticos, por lo que resulta imposible cuidar al enfermo sólo en el consciente y por el consciente: se hace ineluctable el recurso al inconsciente, recurso que, en el estado actual de nuestro saber, no parece poder realizarse sino en la forma de *una asimilación al consciente, lo más amplia posible, de los contenidos inconscientes*.

Por «asimilación» es preciso entender aquí la interpretación recíproca de los contenidos conscientes e inconscientes, y no la apreciación, el sometimiento y la deformación unilateral de los contenidos inconscientes por obra de la tiranía consciente, como se piensa y practica comúnmente. Sobre el valor y la significación de los contenidos inconscientes reinan las concepciones más falsas: la *escuela freudiana*, como se sabe, ve el inconsciente bajo una luz de lo más negativa, al igual que tiene al hombre primitivo por un monstruo. Los cuentos de nuestras nodrizas, que relatan los atropellos del abominable hombre primitivo, unidos a la teoría del inconsciente infantil, perverso y criminal, han logrado, al desfigurar esa cosa natural que es, por esencia, el inconsciente, presentarlo bajo los rasgos de un monstruo temible. ¡Como si fuera un atributo del consciente el guardar todo lo que es bueno, razonable, bello, todo lo que hace preciosa la vida! La guerra mundial, con su cortejo de abominaciones, ¿acaso no nos ha abierto todavía los ojos? ¿No comprobamos siempre que nuestro consciente es aún más diabólico y perverso que ese ser natural que es el inconsciente? Mi teoría de la asimilación del inconsciente ha sufrido últimamente el reproche de que mina la cultura y entrega sus supremos valores al primitivismo. Semejante interpretación no puede estar basada sino en la hipótesis, totalmente errónea, de la monstruosidad del inconsciente. *Esta hipótesis misma emana del temor sentido ante la naturaleza y la realidad desnuda*. La teoría freudiana ha inventado el concepto de sublimación para librar al hombre de las garras imaginarias del inconsciente. Ahora bien, lo que existe realmente escapa, en tanto que tal, a la alquimia de la sublimación; y lo que parece que se deja sublimar no fue jamás lo que una falsa interpretación había hecho pensar.

El inconsciente no es un monstruo, demoníaco; es un organismo natural, indiferente al punto de vista moral, estético e intelectual, que no se hace realmente peligroso sino cuando nuestra actitud consciente respecto a él es desesperadamente falsa. Cuanto más nos reprimimos a nosotros mismos, más se acusan los peligros incurridos en razón del inconsciente. Desde el instante en que el paciente comienza a asimilar sus datos hasta entonces inconscientes, los peligros disminuyen. La disociación de la personalidad, la separación minuciosa y temerosa entre nuestro ser nocturno y nuestro ser diurno se atenúa a medida que la asimilación progresa. Lo que mi crítica teme —el consciente subyugado por el inconsciente— se produce, al contrario, electivamente, cuando al inconsciente, por el entredicho de las represiones, de las interpretaciones falsas y de las depreciaciones inconsideradas, se le impide participar en la vida.

Cuando se considera la naturaleza del inconsciente, se comete, en general, el

siguiente error fundamental: se supone que sus contenidos son *unívocos* y que están provistos de un signo indicativo, de un coeficiente inmutable. Esta concepción, en mi humilde opinión, es demasiado ingenua. El alma, semejante a un sistema autorregulador, está en equilibrio, como lo está la vida corporal. A todo exceso responden, inmediatamente y por necesidad, compensaciones sin las cuales no habría ni metabolismo normal ni psique normal. En este sentido se puede proclamar que *la teoría de las compensaciones* es una regla fundamental del comportamiento psíquico. Una insuficiencia en un punto crea un exceso en otro. Del mismo modo, las relaciones entre el consciente y el inconsciente son también de naturaleza compensadora: esto constituye una de las reglas técnicas mejor comprobadas del análisis onírico. En la práctica del análisis siempre es provechoso plantearse la siguiente cuestión: ¿cuál es la actitud consciente que el sueño tiende a compensar? La compensación no está constituida sólo en general por la realización ilusoria de un deseo; es, más bien, una realidad que si se la reprime se afirma aún más. La sed no se calma porque se la reprima. Por eso, ante todo, hay motivos para tomar en serio el contenido del sueño, conferirle la dignidad de lo real y acogerlo en la actitud consciente como factor codeterminante. Si nos abstenemos de ello, se perpetúa la actitud consciente descentrada, excéntrica, que ha suscitado ya la compensación inconsciente. La manera de llegar a una noción exacta de sí mismo y a una conducta equilibrada de la propia existencia se hace así realmente inconcebible.

Si algunos se complacieran —se teme, precisamente, que mi crítica llegue a ello — en poner el contenido inconsciente en el lugar de los contenidos conscientes, aquél rechazaría, naturalmente, a estos últimos, operación tras la cual los contenidos antes conscientes reaparecerían, compensadores, en el inconsciente. Debido a ello, el inconsciente cambiaría por completo de aspecto: se volvería puntilloso y razonable, en llamativo contraste con lo que era anteriormente. En general, no creemos al inconsciente capaz de esta transformación, aunque ésta sea frecuente y responda a una de sus funciones primordiales. Por ello, todo sueño es un órgano de información y de control y, por ello, el coadyuvante más eficaz en la edificación de la personalidad.

En sí, el inconsciente no oculta productos explosivos, a menos que una conciencia presuntuosa o blanda no los haya acumulado en él secretamente: un motivo más para no desviarse de él sin tomar precauciones.

Por todas estas razones, en cada intento de interpretación onírica yo me limito a la siguiente regla heurística: preguntarme *cuál es la actitud consciente que se compensa por el sueño*. Al hacer esto establezco una relación estrecha entre el sueño y la situación consciente del que sueña; llego hasta pretender que es imposible interpretar un sueño, ni siquiera con una grosera aproximación, si se ignora la situación consciente. *Sólo el conocimiento de la situación consciente permite precisar el signo bajo el cuál hay que colocar los contenidos inconscientes*. Pues el sueño no es un acontecimiento aislado, totalmente escindido de la vida consciente y de sus

caracteres. Si nos lo parece, ello es debido a nuestra incomprensión; no es más que una pura ilusión subjetiva. En realidad, entre el consciente y el sueño reina una estricta causalidad y una interrelación de una extrema finura. La justa apreciación de los contenidos exige un importante y delicado procedimiento: demos un ejemplo. Un joven me somete el siguiente sueño: Mi padre sale de casa con su nuevo coche. Conduce con mucha torpeza y esta tontería aparente me exaspera: va haciendo zigzags, da marcha atrás, está a punto de estropear el coche y acaba por derribar una pared, empotrando en ella el coche. Le grito, presa de una intensa cólera, que se comporte razonablemente. Mi padre, entonces, se echa a reír a carcajadas, y yo me doy cuenta de que está completamente borracho.

El sueño no se apoya en ningún acontecimiento real de esta clase. El joven está persuadido de que incluso estando borracho su padre jamás se comportaría así. Es un conductor muy prudente, muy moderado respecto al alcohol, en particular cuando tiene que conducir; nada le irrita tanto como los malos conductores y las aletas abolladas. Entre el padre y el hijo hay relaciones excelentes. El joven admira a su padre, que ha triunfado en la vida. Sin un gran esfuerzo de interpretación salta a la vista que el sueño esboza una imagen del padre de lo más desfavorable. ¿Cuál es el significado de este sueño para el hijo? ¿En qué sentido responder a esta pregunta? ¿Acaso sus relaciones con el padre son buenas sólo en apariencia? ¿Es preciso no ver en ellas, en realidad, sino resistencias supercompensadas? En esta alternativa, el contenido del sueño implica un indicio positivo y habría que decir: «He aquí cuáles son, en el fondo, sus relaciones con su padre». Sin embargo, las relaciones reales entre el padre y el hijo no testimonian ninguna ambigüedad neurótica y sería injustificado apesadumbrar los sentimientos del joven por una concepción tan devastadora. Desde el punto de vista terapéutico sería un error.

Pero entonces, si las relaciones entre el padre y el hijo son realmente buenas, ¿por qué el sueño tiene que inventar totalmente una historia tan inverosímil, propia para desacreditar al padre? Este sueño tiene que responder a una tendencia presente en el inconsciente de quien lo ha soñado. ¿Existirán, a pesar de todo, algunas resistencias, tejidas de envidia o de alguna otra causa mezquina? Antes de resolvernos a culpar la conciencia del joven, cosa que en los seres jóvenes y sensibles no deja de tener consecuencias a veces peligrosas, preguntémonos no ya «por qué causa», sino «con qué objeto» ha tenido este sueño. La respuesta a esta segunda pregunta sería: el inconsciente del *joven* pretende manifiestamente rebajar al padre. Si esta depreciación es una realidad compensadora actualmente necesaria, la conclusión que se impone es la siguiente: las relaciones entre el padre y el hijo no son sólo buenas, sino que son incluso *demasiado buenas*. Ahora bien, en realidad nuestro joven es lo que los franceses llaman un «fils á papa» que lleva, todavía demasiado bajo el ala paterna, lo que se llama una *vida provisional*. En ello hay para él un peligro concreto: a fuerza de protección paterna el joven corre el riesgo de no descubrir su temperamento, de dejar a un lado su propia realidad; por eso el inconsciente ha recurrido a esa blasfemia

abracadabrante, que rebaja al padre y valoriza al sujeto del sueño. ¡Es, sin duda, un procedimiento muy inmoral! Un padre de pocos alcances vería en ello motivos para lanzar gritos tremendos, y, sin embargo, el sueño constituye una compensación de lo más saludable: crea entre el padre y el hijo una oposición sin la que el hijo no adquiriría jamás conciencia de sí mismo. Esta última interpretación era la buena: se reveló justa, es decir, que obtuvo espontáneamente la adhesión del joven, sin que ningún valor real, importante, resultara lesionado, ni en el hijo ni en el padre. Esta interpretación, sin embargo, sólo fue posible interrogando sucesivamente a los diversos elementos de la fenomenología consciente, estudiando las relaciones entre el padre y el hijo. Sin el conocimiento de la situación consciente el sentido real del sueño habría quedado en suspenso.

Con vistas a la asimilación de los contenidos oníricos, es de una importancia capital que ningún valor real de la personalidad consciente sea lesionado y mucho menos destruido; *pues, si la personalidad consciente resulta disminuida, no queda ya, por así decirlo, persona que esté en condiciones de asimilar*. El reconocimiento del inconsciente no tiene nada en común con una de esas conmociones sociales que llevan al pináculo a lo más inferior y a la inversa, restableciendo así exactamente el mismo estado que se había propuesto mejorar. Es preciso velar estrictamente por que se mantengan los valores de la personalidad consciente, no siendo la compensación por el inconsciente eficaz más que en cooperación con una conciencia que goza de su integridad. En el curso de la asimilación no se trata jamás de la alternativa entre esto o aquello, sino siempre *del acercamiento entre esto y aquello*.

Para la interpretación de un sueño es indispensable un conocimiento exacto de la situación consciente que le corresponde; del mismo modo, para penetrar su simbolismo, es también importante tomar en consideración las convicciones filosóficas, religiosas y morales del sujeto consciente. Nunca se recomendará bastante que no se considere el simbolismo del sueño en la práctica de forma semiótica, es decir, que no se vea en los símbolos, signos o síntomas una significación y caracteres fijos; los símbolos del sueño —verdaderos símbolos— son las expresiones de contenidos que el consciente todavía no ha aprehendido ni encerrado en la fórmula de algún concepto; además, deben ser considerados bajo el ángulo de su relatividad, en función de la situación consciente momentánea. Decía que es recomendable proceder así *en la práctica*. En teoría, hay símbolos cuya significación es más o menos fija, pero en el curso de la interpretación es preciso abstenerse de ponerlos en relación con cosas conocidas y conceptos forjados de antemano. Sin embargo, si no existieran tales símbolos con significación fija en principio nos veríamos en la imposibilidad de precisar nada sobre la estructura del inconsciente: nuestros esfuerzos de discriminación no podrían asirse a nada firme.

Puede extrañar que yo atribuya incluso a los símbolos relativamente fijos contenidos de caracteres indeterminados. Si no fuera por esta indeterminación, dichos símbolos no serían símbolos, sino signos o síntomas. La *escuela freudiana*, como es

sabido, supone la existencia de «símbolos» sexuales establecidos (es decir, en este caso, *signos*) y les atribuye, de una vez por todas, el contenido, en apariencia claro, de la sexualidad. Pero precisamente el concepto de sexualidad en Freud es de una extensibilidad indefinida; por consiguiente, es tan vago e impreciso que en él se puede hacer entrar todo lo que se quiera. La palabra, sin duda, tiene una resonancia conocida; pero la cosa que designa sigue siendo, sin embargo, una X centelleante e indefinible que varía entre los extremos de una actividad glandular fisiológica y los relámpagos sublimes de la más elevada espiritualidad. Por eso yo prefiero detenerme en la idea de que el símbolo designa una entidad desconocida, difícil de captar, y, en último análisis, jamás enteramente definible, antes que apoyarme en una convicción dogmática, edificada sobre la ilusión de que un término familiar al oído indica forzosamente una cosa conocida. Tomemos, por ejemplo, los símbolos llamados fálicos, los cuales, según se pretende, no designan otra cosa que el miembro viril. Desde el ángulo de la psique, sin embargo, la verga parece ser el símbolo de otro contenido difícil de definir, ilustrado por el hecho de que a los antiguos y a los primitivos, que utilizaban los símbolos fálicos con gran liberalidad, jamás se les ocurrió confundir falo (símbolo ritual) y pene (la verga). El falo ha designado, desde los primeros tiempos, el «mana» creador, «lo extraordinariamente eficaz», según una expresión de Lehmann, la fuerza fecundante y medicinal, expresada también de forma equivalente por el toro, el asno, la granada, el Yoni, el macho cabrío, el relámpago, el casco de caballo, la danza, la copulación mágica en el campo, la menstruación y, como en el sueño, por otras innumerables analogías. En el origen de todas ellas, y por consiguiente también de la sexualidad, figura una imagen arquetípica de carácter difícil de definir y a la cual lo que más parece acercarse psicológicamente es el símbolo primitivo del «mana». Todos estos símbolos son *relativamente* fijos, sin que por ello, en presencia de un caso concreto, tengamos la certeza *a priori* de que haya que interpretarlos así en la práctica, cuyas exigencias pueden ser de un orden muy diferente. Desde luego, si nuestra tarea fuera interpretar un sueño teóricamente, es decir, yendo hasta el fondo de las cosas con todos los recursos de la ciencia, precisaríamos poner estos símbolos en relación con sus arquetipos. En la práctica, sin embargo, esto podría constituir precisamente un error, pues la situación psicológica momentánea del paciente quizá reclame medidas muy distintas que las digresiones sobre las teorías oníricas. Por eso hay que recomendar, sobre todo, tomar en consideración en la práctica la significación que tienen los símbolos en relación con la situación consciente, es decir, usarlos como si no fueran estables. *En otros términos: hay que renunciar a todo saber previo, hay que guardarse de toda suficiencia infalible y hay que investigar lo que significan las cosas para el enfermo*. Naturalmente, por este hecho la interpretación teórica se abrevia y no pasa, en general, de un tímido comienzo. Pero si el médico se abandona demasiado al manejo de los símbolos fijos, caerá en la rutina y en un dogmatismo temible, que con frecuencia le disfrazan la realidad viva del enfermo. Lamento no

poder dar un ejemplo: exigiría más detalles circunstanciados de los que puedo dar en el marco de este trabajo. Por lo demás, ya he tratado este tema en otras publicaciones[29].

El comienzo del tratamiento está señalado a menudo por un sueño que le desvela al médico el programa del inconsciente en toda su amplitud. Pero, por motivos de orden práctico, es totalmente imposible hacer presentir al paciente la profunda significación de este sueño. También aquí son consideraciones prácticas las que nos limitan. Es al conocimiento de los símbolos relativamente estables a lo que el médico debe la comprensión que tiene del sueño, sin que lo sepa su enfermo. Esta comprensión puede tener un gran valor para el diagnóstico y el pronóstico. En cierta ocasión me llamaron a la cabecera de una muchacha de diecisiete años. Un especialista había hablado de una atrofia muscular progresiva en los comienzos, pero otro se inclinaba por la histeria, lo que le hizo llamarme en consulta. Físicamente, el caso justificaba todas las sospechas; no obstante, presentaba también síntomas histéricos. Interrogué a la enferma sobre sus sueños; me respondió inmediatamente: sí, tengo sueños terribles; acabo de tener el siguiente: Regreso de noche a mi casa; reina un silencio de muerte; la puerta del salón está entreabierta, y por ella veo a mi madre ahorcada de la lámpara, balanceándose con el viento frío que penetra por la ventana. Luego sueño que un ruido espantoso resuena en la casa en plena noche; voy a ver qué pasa y descubro que un caballo enloquecido galopa por el piso. Por fin encuentra la puerta del pasillo y se precipita por la ventana de la galería desde el cuarto piso hacia la calzada; con terror, le veo aplastado contra el suelo.

El carácter nefasto de estos sueños llama ya la atención por sí solo y pone en guardia; sin embargo, ¿quién no ha tenido en alguna ocasión pesadillas? Estudiemos desde más cerca el significado de los dos símbolos principales, «la madre» y «el caballo». Debe tratarse de entidades equivalentes, puesto que ambas actúan de forma paralela, se suicidan. *La madre* es un arquetipo que evoca el origen, la naturaleza, la creación pasiva (de aquí la materia, de «materia»), y, por tanto, también la naturaleza material, el abdomen (matriz), el aspecto instintivo, impulsivo, el aspecto fisiológico, el cuerpo que habitamos y que nos contiene; pues «la madre» es una vasija, una forma hueca (como el abdomen) portadora y nutricia; encarna también, pues, el funcionamiento vegetativo (que ella preside), psíquicamente hablando, el inconsciente, los asientos de la conciencia. La interioridad del fruto contenido en la madre evoca, además, la oscuridad nocturna y angustiosa (angostura). Estas alusiones, como se ve, contienen una buena parte de la evolución mitológica y filológica de la noción de «la madre» o incluso una parte esencial de lo que la filosofía china llama el Yin. Esto no podría constituir una adquisición individual de esta muchacha de diecisiete años; encontramos en ello una herencia colectiva, todavía presente y viva en el lenguaje, de una parte, y representada, de otra, en la estructura hereditaria de la psique; se encuentra, por tanto, en todos los pueblos y en todas las épocas.

Esta palabra de «madre», de resonancia tan familiar, parece remitir a la madre que mejor se conoce, a la madre individual, a «mi madre»; en tanto que símbolo, sin embargo, hunde sus raíces en un trasfondo que escapa obstinadamente a toda fórmula conceptual y que no se puede sino presentir de forma vaga, como *existencia corporal, próxima a la naturaleza, secreta*, perífrasis que es ya demasiado reducida y que excluye numerosos aspectos significativos indispensables. *El hecho psíquico originario, en la base, es de una complejidad inaudita*, complejidad que no puede ser presentida sino por una representación intuitiva de una amplitud inmensa. *Por eso, precisamente, hacen falta los símbolos*.

Si trasladamos al sueño la significación encontrada para el símbolo de la madre, obtenemos la siguiente interpretación: *la vida inconsciente se destruye a sí misma*. Éste es el mensaje dirigido al consciente y a todo el que tenga ojos para ver y oídos para oír.

El caballo es un arquetipo muy difundido en la mitología y en el folklore. En tanto que animal encarna la psique no humana, lo subhumano, el animal que hay en nosotros y, por ello, el psiquismo inconsciente; así, los caballos del folklore son clarividentes, capaces de comprensión y a veces hasta están dotados de la palabra. Siendo animales portadores, los caballos están en estrecha relación con el arquetipo de la madre (Walkirias que llevan al héroe caído al Walhalla, Caballo de Troya, etc.). Animal sobre el que el hombre monta, el caballo evoca el abdomen y los impulsos instintivos que nos asaltan. El caballo es dinamismo y vehículo; lleva hacia una meta del mismo modo que un instinto, pero, al igual que los instintos, está sujeto al pánico, ya que carece de las facultades nobles del consciente. El caballo es pariente próximo de la magia, es decir, de las energías irracionales, de los encantamientos, sobre todo los caballos negros, caballos nocturnos, anunciadores de la muerte.

«El caballo», como se ve, es un equivalente de «la madre», pero con otra matización, pues la significación se desplaza desde «vida originaria» (la madre) a «vida puramente animal y corporal» (el caballo). Traslademos este sentido al sueño; resulta de ello la siguiente interpretación: *la vida animal se destruye a sí misma*.

Los dos temas suenan, pues, de un modo casi idéntico, siendo el segundo, como en el caso general, el que se expresa de forma más específica. Se habrá notado el tacto extremo del sueño: *no habla de la muerte del individuo*. Es notorio que se sueña fácilmente con la propia muerte; cuando ocurre, no es nada serio. Cuando realmente está en juego la vida del ser, el sueño habla en otro lenguaje.

Las dos partes del sueño indican, por tanto, una grave enfermedad orgánica de desenlace fatal. Este pronóstico fue confirmado muy pronto.

Este ejemplo puede dar una idea aproximada de la naturaleza de los símbolos relativamente fijos. Son infinitamente numerosos, se distinguen unos de otros por desplazamientos sutiles de matices y significaciones. La constatación científica de su naturaleza no es posible sino gracias a las investigaciones sobre la mitología comparada, el folklore, la historia de las religiones y la historia lingüística. En el

sueño, más que en el consciente, se revela la naturaleza de la psique, conjunto de estratificaciones depositadas a lo largo de la historia de la evolución humana. *En el sueño se exteriorizan las imágenes y las tendencias que emanan de la naturaleza más primitiva del alma*. Mediante la asimilación de los contenidos inconscientes contribuimos a un acercamiento entre esta naturaleza y la vida consciente momentánea, que tiene una gran tendencia a apartarse de las leyes naturales: *llevamos así al enfermo al código de vida que le es propio*.

En lo que precede, no he tratado sino lo elemental. El marco de este estudio no nos permite reunir una a una todas las piedras y reconstituir así el edificio que eleva el inconsciente en el curso de cada análisis y que perfecciona hasta la restauración definitiva de la personalidad total. *La vía de las asimilaciones conduce mucho más allá del éxito curativo que interesa especialmente al médico; lleva, en definitiva, hacia esa meta lejana que, motivo quizá primordial, ocasionó la vida; quiero decir hacia la realización plena y total de todo el individuo, hacia la individualización. Nosotros, los médicos, somos, sin duda, los primeros observadores conscientes de este proceso oscuro de la naturaleza. Pero, por regla general, sólo asistimos al episodio patológico, perturbado, de esa evolución y perdemos de vista al enfermo una vez curado*. Sin embargo, sólo después de la curación tendríamos ocasión real de estudiar el proceso normal que se extiende a lo largo de años y de decenas de años. Si se tuviera algún conocimiento de las metas a las que la evolución inconsciente tiende, y si el médico no bebiera precisamente sus conocimientos psicológicos en la fase morbosa y perturbada, la impresión que dejan en la mente de un observador los procesos revelados por los sueños sería menos desordenada y se podría reconocer con más claridad cuál es el designio supremo de los símbolos. *En mi opinión, ningún médico debería perder de vista que todo procedimiento psicoterapéutico, y en particular el procedimiento analítico, irrumpe en un conjunto, en un decurso orientado —tan pronto en un lugar como en otro— que descubre camino recorriendo ciertas fases que, en sus tendencias particulares, parecen ser contradictorias. Cada análisis no revela sino una parte o un aspecto del fenómeno fundamental; ésta es la razón por la que las comparaciones casuísticas no engendran, en principio, más que una confusión desesperante*. Por ello, a pesar de todo, me he limitado gustosamente a las consideraciones elementales y prácticas, pues es en las proximidades inmediatas del empirismo cotidiano donde es posible llegar a un acuerdo más o menos satisfactorio.

8. Del sueño al mito

1[30]

Junto al método de asociaciones existen otros que permiten también acceder al inconsciente. El primero, como hemos visto, nos ha hecho penetrar en una capa bastante superficial, en un inconsciente en cierto modo relativo, en un *inconsciente personal*. Por ejemplo, la enferma, cuya hija murió de fiebre tifoidea, también habría podido perfectamente —no podemos evitar el pensarlo— ser consciente de los móviles de su acto. Este caso nos muestra lo que debemos representarnos por la noción de inconsciente personal; constituye una capa psíquica formada de elementos que podrían ser también perfectamente conscientes, pero que, por ciertos motivos de naturaleza muy diversa, se mantienen inconscientes. Esta absorción de acontecimientos de nuestra vida en el inconsciente personal es, durante nuestra existencia, moneda corriente. Cuando concentramos toda nuestra atención en un cierto trabajo que monopoliza la energía psíquica disponible, no podemos pensar al mismo tiempo en otra tarea; ésta desaparece de nuestro horizonte momentáneo en un grado tal que, al volverla a recordar, puede producirse como un choque en nosotros; dicha desaparición completa y frecuente es debida al hecho de que nuestra energía psíquica es impotente para mantener en un grado suficiente de conciencia un número elevado de elementos. Tenemos que utilizar el potencial de energía psíquica del que disponemos para iluminar intensamente lo indispensable, dejando lo accesorio en la sombra, donde, con «el tiempo, que en cada sombra pone otra más negra[31]», ya no lo distinguimos, cayendo en desuso. Es en este dominio oscuro, en este «lindero de la conciencia», como lo llama W. James, donde penetra la experiencia de asociaciones. Ahora bien, no es preciso decir que podrían ser también conscientes. En uno de nuestros ejemplos, el de la viuda de cincuenta y seis años, hemos descubierto gracias a la experiencia de asociaciones que esta mujer deplora la marcha de su hijo; de esta forma no hemos hecho más que penetrar en un dominio en el que los seres reflexivos e introspectivos se orientan sin dificultad e incluso más allá. Pero en este caso, y por ello fue necesaria una experiencia de asociaciones, se trataba de una persona llena de ansia, que no quería confesarse que había «puesto sus ojos» en su propio hijo. A los seres a los que la debilidad moral hace dudar, y en los que el temor a la verdad predomina, les resulta penoso tener que hacer, y tener que hacerse, semejantes confesiones. Sin embargo, el sentido común no puede remediar el decirse que la enferma habría podido tener conciencia de los motivos de sus tribulaciones. La experiencia de las asociaciones, desde el punto de vista terapéutico, no hace penetrar muy profundamente, pues es preciso siempre plantearse la cuestión esencial de saber lo que hay tras estas complicaciones «humanas, demasiado humanas». Ciertamente, esta mujer había bloqueado excesivamente a su hijo, y en el fondo de sí misma

esperaba mantenerse como la única poseedora de aquel hijo-amante. Pero ¿qué era lo que motivaba en ella ese apego tan excesivo? Si yo tuviera que tratar a esta enferma no bastaría que le dijera que ha procedido a un desplazamiento afectivo y que su hijo hacía para ella el papel de un amante de repuesto. Esto no le sería de una gran ayuda terapéutica. Para que nuestras entrevistas le sean provechosas, yo necesito ver claro en esas capas de su alma en las que residen los motivos que condicionaron su actitud y que son los únicos que explican por qué las cosas llegaron hasta ese punto. Ahora bien, la experiencia de asociación, en general, no penetra a una profundidad suficiente para proporcionar las aclaraciones necesarias. ¿Padecía originariamente esta mujer un viejo complejo paternal? Esto no aparecería claro en una experiencia de asociaciones en la época en que se la intentó, pues los complejos actuales eran los relativos al hijo, en primer lugar, y no los relativos al padre; las revelaciones de la experiencia se refirieron esencialmente al hijo; al mantenerse el complejo paternal en la sombra en un principio, no le entreveríamos quizá sino en una experiencia ulterior, una vez que los problemas relativos al hijo hubieran sido liquidados. Sólo entonces habría posibilidades de que se pusiera en evidencia. Por otra parte, yo no apostaría la cabeza a que ocurriría así, aunque esta posibilidad es, simplemente, la más probable y la más favorable; sin embargo, exigiría mucho tiempo para que pudiera ser realizada. Ahora bien, el tiempo es en este dominio un factor esencial, y por eso la psicoterapia, muy tempranamente, mucho antes de Freud, ha dirigido su atención hacia los *sueños*.

Los médicos de la antigüedad concedían una gran importancia a los sueños; suponían que éstos podían eventualmente proporcionar informaciones sobre la naturaleza de la enfermedad. Por eso se han conservado un gran número de sueños de la antigüedad, tales como los que han sido recogidos por los «Terapeutas». Formaban éstos una secta que habitaba en el valle del Jordán y en las orillas del Mar Muerto; algunos de sus relatos han llegado hasta nosotros. Eran consultados habitualmente cuando, en las cortes, los adivinos oficiales agotaban su ciencia o no daban, por temor a responsabilidades, sino una interpretación edulcorada. Estos terapeutas curaban mucho gracias a la terapia psíquica y se interesaban regularmente por los sueños. San Juan Bautista fue, probablemente, uno de ellos.

Los *sueños son manifestaciones que, bien analizadas, corresponden a los complejos*. El sueño surge mientras dormimos, estado que nos sume en una inconsciencia aparente, pero que nos deja, sin embargo, un resto de actividad psíquica; mientras se duerme se procede al desarrollo de la imaginación onírica y a su fijación incierta, desde luego, por el recuerdo. Ni siquiera un cierto razonamiento es ajeno al sueño; en él se hacen a veces reflexiones, se pregunta uno qué significa, de dónde procede o qué pretende la imagen que se percibe, bastando para todas estas operaciones, en tal ocasión, los restos de conciencia que subsisten durante el sueño. Los sueños surgen en el estado de conciencia crepuscular debido al reposo nocturno, al igual que los complejos en plena conciencia. Este paralelismo que se constata entre los sueños y los complejos y que incita a compararlos se ilustra también por la fuerte

afectividad que marca frecuentemente a las imágenes oníricas y que, como hemos visto, es asimismo un atributo de los complejos. Además, éstos, cuando nos asaltan, no se presentan jamás a nuestra mente en su forma completa; sólo algunos de sus jirones llegan a la conciencia. Si el recuerdo de un acontecimiento nos acosa, son, por ejemplo, fragmentos de una conversación lo que acude a nuestra memoria: «Ella dijo entonces…, yo le contesté…»; es así como un complejo hilvana un diálogo tal como se ha producido o tal como habría podido producirse en la realidad; igualmente, tras una disputa, uno sigue debatiéndose a solas consigo mismo durante horas, enfrentando tesis y antítesis. No está muy lejos esto del procedimiento propio del sueño, el cual, en parte con la ayuda de materiales anteriormente adquiridos, esboza sus construcciones después de que ciertas reglas oníricas, por el juego de su interposición, han venido a introducir entre el sueño y la vida diurna una discontinuidad, una ruptura que abre la puerta a una abigarrada diversidad. Si se ha vivido en el día un episodio impresionante, se puede estar seguro, cuando el estado psíquico es bueno, que por la noche se soñará —si se sueña— con otra cosa. Así se ha comprobado que los novios raramente sueñan el uno con el otro; si esto ocurre, a menudo es el indicio de una situación problemática, pues los sueños descartan en general las imágenes que suscitan impresiones demasiado intensas. He aquí otros ejemplos de la discontinuidad habitual entre la vida diurna y el sueño: al anotar todos mis sueños durante mi expedición por África, observé que no había soñado jamás con un negro, sino sólo con blancos. Sólo encontré la siguiente excepción: Se me acercaba un negro con unas enormes tenacillas y me recomendaba que me rizara el pelo; llevaba una chaqueta blanca.

Al despertarme me pregunté dónde había podido ver a aquel hombre: ¡era mi peluquero habitual en los Estados Unidos! Durante la guerra se comprobó que, mientras los soldados soñaban con su casa, todo iba bien; en cambio, se sabía que convenía retirarles de las primeras líneas en cuanto empezaban a soñar con guerra y con explosiones. En efecto, la mayoría de los combatientes, mientras su estado físico se mantenía satisfactorio, soñaban con su hogar, con la vida civil y nunca con la guerra. Estos ejemplos atestiguan la discontinuidad que se opone normalmente en la prolongación pura y simple en el sueño de los acontecimientos y de los complejos vividos en la vida consciente.

En cualquier caso podemos decir que los sueños, por la forma en que aparecen, dejan traslucir un singular parentesco con los complejos: un mal sueño puede perseguirnos durante todo el día siguiente, estropeándonos el humor y la jornada o incluso podemos despertarnos «en medio» de un sueño que nos deja dolores de cabeza o repugnancias inmotivadas, etc. En realidad, los sueños no son en absoluto tan pueriles como se suele pretender. Freud se ha interesado por los sueños porque había presentido que contienen materiales que dependen de los complejos y que son comparables a éstos. Se ha esforzado por crear una técnica que permitiera llegar a ellos: *el método de las asociaciones libres*. Consistía en tomar una a una las

diferentes imágenes de un sueño y en reunir, a propósito de cada una de ellas, todas las ideas en correlación con dicha imagen que se presentaban a la mente del que había soñado. El método en sí habría sido excelente si en su ejecución no se hubieran deslizado postulados teóricos que todavía tendremos que discutir, y si se hubiera tenido en cuenta los siguientes hechos: si, a partir de un punto de partida cualquiera se establece una cadena de asociaciones, se llega indefectiblemente a un complejo, sin que haya necesidad para ello de un sueño. Nosotros hemos hecho la experiencia utilizando como trama de las asociaciones los temas más triviales, por ejemplo, un anuncio municipal: «Se prohíbe, bajo pena de infracción…», e incluso un letrero en ruso. A los pocos eslabones asociativos ya pisamos en los complejos, para cuya detección los sueños son superfluos. La preocupación central de Freud era llegar a los complejos y para ello utilizó los sueños, como nosotros hemos hecho con el anuncio municipal, sin preguntarse en el fondo lo que significaban en sí mismos los sueños que utilizaba. Como ya hemos dicho, habría podido utilizar lo mismo un juego de cartas o una página de un diccionario, etc. Pues las asociaciones libres pueden dejar el contenido del sueño perfectamente al margen y hundirse en complejos que no son necesariamente esenciales. Nos encontramos aquí, en efecto, con un dominio pródigamente rico en posibilidades de errores. Un error posible es el atrincherarse tras complejos menores, a fin de disimular los más penosos. Confesamos complejos que, en el fondo, sabemos benignos —los pecados veniales—, pero callamos la diablura que en verdad importa. Hay personas que nos descubren gustosas una parte de suciedad diciéndonos: «¡Vea qué clase de individuo soy!»; pero este descubrimiento no es a menudo más que un pretexto para encubrir una abominación —un verdadero pecado mortal— de la que se intenta apartar al observador. Los sueños, por su parte, tratan de los hechos esenciales, específicos, eficaces, por encima de lo que la índole de cada uno pueda tener generalmente de débil y culpable. Por eso, el objetivo que deben proponerse las asociaciones libres —con las que, por otra parte, yo estoy enteramente de acuerdo— es interpretar un sueño y no llegar al magma de complejos que dormitan en todo soñante[32]. Por consiguiente, las asociaciones deben ser canalizadas, limitadas a la periferia inmediata del sueño, a los elementos que están en relación con éste. Es preciso respetar el principio de que no hay que retener sino los materiales que se agrupan en torno de la representación onírica a elucidar y que forman su contexto y no aquellos que, gradualmente, pueden llegar hasta el infinito. Es preciso prescindir de las asociaciones que superan excesivamente el contenido del sueño. Cuando quien ha soñado con una locomotora, por ejemplo, habla de ferrocarril, pasa luego a Siberia, y a los bolcheviques, para llegar a la Sociedad de Naciones, esto es impropio y no significa ya nada en relación con el sueño, pudiendo cada cual hacer otro tanto a partir de cualquier cosa. Lo que yo deseo saber es lo que significa la locomotora personalmente para quien tuvo el sueño, y por eso las asociaciones no deben apartarse exageradamente de esta locomotora. Yo no temo, por ejemplo, preguntar al sujeto: dígame, entonces, lo que

evoca en usted una locomotora.

—Últimamente he visto una muy grande; esto es todo lo que se me ocurre.

—Suponga que yo no sé en absoluto lo que es una locomotora: explíqueme lo que es y lo que usted piensa de ella.

Puede ocurrir entonces que el sujeto del sueño nos cuente una historia muy interesante, que nos dé una definición que contenga eventualmente la significación que tiene la locomotora en su sueño. Pues la locomotora en el sueño es realmente una locomotora. Esta afirmación constituye también *una diferencia esencial entre mi concepción de los sueños y la de Freud*. Como dice la Cábala, el sueño es realmente un sueño; lleva en sí mismo su significación; el sueño es lo que es, entera y exclusivamente lo que es; no es una fachada, no es algo a propósito o preparado, una engañifa cualquiera, sino una construcción terminada[33]. Cuando ríos atenemos a la hipótesis de que el sueño es lo que es y de que se contiene íntegro en sí mismo, se hallará en cada caso específico la limitación necesaria para las asociaciones libres, limitación que nos hará quedarnos siempre en el contexto, en la trama y en las proximidades inmediatas del sueño.

Antes que aventurarme en la abstracción prefiero mostrar, mediante un ejemplo práctico, la forma de abordar un sueño. El sueño que me propongo comentar fue precedido por otros dos que ya he referido en otro capítulo de esta obra. El lector puede encontrarlos en *La utilización práctica del análisis onírico* [pág. 316: «Un hombre de elevada posición social…», hasta «… que la catástrofe se hizo realidad»].

La anamnesia y el relato de estos dos sueños exigieron más o menos toda la primera consulta, al final de la cual intenté participar al paciente mi concepción, que no tuvo la fortuna de agradarle. Yo tuve la impresión de que él creía saber mucho mejor que yo lo que había que hacer. Semejante actitud en un enfermo no me hace perder la calma, por lo que me limité a decirle: «Naturalmente, también se puede concebir las cosas de otra forma: ¡le deseo un sueño reparador y una buena digestión!», sabiendo de antemano que su demonio personal no le abandonaría así como así y que le obligaría, martirizándole, a reconsiderar sus opiniones. Por eso, todo lo que yo hubiera podido añadir habría sido superfluo. Su inconsciente, me dije, le acosará y le molestará en sus posiciones actuales de forma infinitamente más refinada que mis mejores discursos. Pero vayamos al sueño que queremos analizar más a fondo.

El sujeto del sueño se halla en la granja de una campesina desconocida. Le cuenta que proyecta hacer un largo viaje hasta Leipzig, y que tiene que hacerlo a pie. La campesina le contempla con los ojos abiertos de admiración, lo que no deja de disgustarle. El mira en ese momento por la ventana y contempla el campo, donde están trabajando los segadores. De pronto, en el trasfondo de este paisaje, estando el sujeto del sueño fuera, aparece un enorme cangrejo o un enorme lagarto; se ve entonces enfrentado con el monstruo, el cual se dirige primero hacia la izquierda y luego hacia la derecha, de modo que él se siente cogido en el ángulo de estos dos

movimientos, como entre las hojas de unas tijeras. El monstruo se aproxima lentamente, y él se pregunta qué debe hacer. Se da cuenta entonces de que tiene en la mano una varita mágica; le da un golpe con ella al monstruo, que muere instantáneamente. El sujeto, de pie ante el cadáver, tiene que contemplarlo larga e intensamente. Se despierta en el transcurso de este largo recogimiento.

Las imágenes de este sueño son muy sencillas y muy claras; ¿cómo abordarlas? Yo procedo de la siguiente forma. Divido una página en tres columnas; en la de la izquierda escribo el sueño espaciando sus fases sucesivas; en la del centro, que es un poco más ancha, viene el contexto onírico (constituido con ayuda de las asociaciones libres, como hemos dicho más arriba); en la de la derecha, por último, figuran las conclusiones a las que se puede llegar sobre el conjunto. Tratamos, pues, el sueño como si fuera una inscripción fragmentaria que acabara de ser descubierta, que no pudiéramos descifrar y que intentáramos hacer legible con la ayuda de informaciones y complementos extraídos de otros dominios. Provistos de estos paralelismos, tenemos que proceder a las interpretaciones. La segunda columna, la del contexto, debe alimentarse de los materiales proporcionados por el sujeto del sueño mismo, pues él es el único que puede describir lo que ciertas cosas significan en sí mismo, mientras que a nosotros nos es imposible saber, desde fuera, qué función asume una imagen dada en su psiquismo. Un observador exterior no podría decir *a priori* ante qué y cómo reacciona un ser, y por eso *los símbolos del sueño son de naturaleza esencialmente individual*. Necesitamos encontrar en el psiquismo del que sueña de qué contexto, es decir, de qué conjunto se han desprendido las imágenes oníricas, qué atmósfera las rodeaba. Una vez establecido el contexto, la estructura del sueño aparece mucho más claramente y podemos arriesgarnos a llegar a conclusiones. Supongamos que ya hemos escrito nuestro sueño en la columna de la izquierda y que atacamos la cuestión del contexto.

Si yo les pregunto lo que evoca en ustedes «una granja y una campesina», estoy seguro de que muchos de ustedes pensarían que se trata de la casa materna y de la propia madre. *Mi pregunta, sin embargo, sería un ejemplo de la forma en que no hay que proceder*, pues esta asociación no es la de nuestro sujeto; esta granja evoca en él algo muy distinto, es decir, el hospicio de Saint-Jacques, donde, en 1444, mil quinientos confederados encontraron una muerte heroica[34]. Esto es lo que evoca en la mente del sujeto la casa de su sueño; ninguno de nosotros habría pensado en esa evocación y él era el único que podía darla. Más adelante tendremos que tener en cuenta esta asociación, tan significativa.

En cuanto a «la campesina», no le recuerda en absoluto a su madre, sino a una posadera, una viuda poco culta con la que charlaba de vez en cuando.

«El gran viaje a Leipzig» le hace pensar en la gran empresa que proyecta (es decir, la ascensión a las altas cimas, que es el origen de su mal de altura figurado); espera, en efecto, que le nombren profesor en Leipzig; en ello tiene puesta su máxima ambición.

«Tiene que ir a pie», es decir, explica, por sus propios medios, por sus méritos personales y no gracias a la suerte.

«El asombro admirativo de la buena mujer» significa, a sus ojos, que él se mueve en un medio demasiado modesto[35].

«La imagen de los segadores» evoca en su mente un cuadro que tiene en su casa, una litografía que representa a campesinos en las faenas de la cosecha. Nada más. «Éste es el origen de esa escena de mi sueño[36]».

Con el «cangrejo» asocia que es una especie de monstruo, un animal híbrido y fabuloso, caracterizado por el hecho de que nada hacia atrás. En el sueño, manifiestamente, el animal busca un camino dirigiéndose primero hacia la izquierda, luego hacia la derecha. La izquierda (sinister), naturalmente, no le es favorable, y la derecha tampoco, puesto que el animal encuentra en esta dirección la muerte, sucumbiendo al golpe de la varita mágica. El sujeto del sueño destaca el ángulo en que se encuentra, formado por las dos direcciones seguidas por el monstruo[37].

«El combate con el monstruo» evoca para él la lucha del héroe y del dragón.

«La varita mágica» le recuerda una varita maravillosa, una varita de hada.

La razón de «su largo recogimiento» sigue siendo oscura para él. Necesitó contemplar al monstruo muerto, pero no sabe por qué ni qué significación puede ello tener.

Éstos son los materiales. Cuando se descubre una inscripción y se saca a la luz del día, el terreno que la ocultaba no proporciona su traducción; lo mismo ocurre con el sueño y su contexto. La traducción, en un caso como en otro, es la labor de la inteligencia humana, que dispone de trozos y de fragmentos, pero para la que el conjunto permanece problemático. Para darle un sentido inteligible al sueño, es preciso cotejarlo con los elementos de comparación que se ofrecen gracias al contexto. Desde cierto punto de vista, nuestro sueño se intercala maravillosamente en la serie ya comenzada. Los dos sueños precedentes llaman la atención sobre un retorno a la juventud, sobre la vida sencilla, sobre la indispensable circunspección que permitiría evitar el peligro que habría en lanzarse a todo vapor y esperar que todo marchara bien, y, en fin, sobre la prisa dañina y vana. Muchas de estas ideas son equivalentes entre sí. En este tercer sueño, el sujeto que sueña se halla de nuevo en una casa sencilla, frente a una campesina más o menos maternal. Ahora bien, como hemos visto, le resulta desagradable que le recuerden su modesto origen social[38]; siente un poco de vergüenza de sus padres campesinos y preferiría ser hijo de algún gran personaje.

Aquí, al comienzo del sueño, el sujeto es llevado indudablemente a su origen modesto por una evocación que contrasta con su concepción y su forma de vida actuales y que, de modo indirecto, evoca también a su madre; precisamente porque el sujeto del sueño tiene razones subjetivas para ocultar su origen nos es preciso introducir éste en el cuadro de conjunto y tener en cuenta este estado de cosas. Este comienzo de sueño encubre un episodio del pasado, gracias al hospicio de Saint-

Jacques, en el que un combate desproporcionado contra un enemigo de superioridad aplastante ocasiona muertos heroicos. Esta evocación anuncia el combate que va a enfrentar al héroe con el dragón; hace presagiar imaginaciones semejantes a las que se han precipitado en los mitos étnicos de los héroes, imaginaciones que van a ser responsables de la facilidad con la que nuestro sujeto vencerá al monstruo. Tales imaginaciones, tal facilidad para desembarazarse de un monstruo angustioso, contienen, evidentemente, un elemento compensador: de un origen social muy modesto, que se esfuerza por olvidar, el autor del sueño se siente interiormente empujado, obligado, a llegar a ser un gran hombre, una especie de héroe, pues los héroes han tenido siempre en la imaginación de los pueblos una doble estirpe, humana por un lado u sobrehumana por otro, ya que durante su infancia mamaban leche de inmortalidad. Nuestro sujeto compensa así cierto sentimiento de inferioridad debido a su origen; de ahí sus fanfarronadas ante su posadera, que encarna su propia sencillez y ante la cual siente la necesidad de afirmar tanto su capacidad personal como el glorioso porvenir que da por descontado; como la posadera es también su madre, que evoca de un modo natural su infancia y su pasado, es ante su propio pasado ante quien tiene que afirmar sus impulsos de heroísmo, sus ambiciones desmesuradas, a las que se abandona enteramente.

En este momento aparecen los segadores, trabajadores de la tierra que realizan el trabajo simple que fuera el de sus antepasados y que viven la existencia común de las gentes del campo.

Esta imagen pasa rápidamente, ahuyentada, en cierto modo, por una imagen mucho más impresionante que nos va a sumir en la mitología. Una falla profunda, una solución de continuidad separa estas dos imágenes del sueño, que hasta este momento se había movido en el dominio de la psique personal, es decir, en el dominio de los recuerdos y de los conflictos propios del autor. El debate pasa de pronto a un plano más elevado y alcanza dimensiones mitológicas; de pronto ya no se trata de la lucha de una ambición exagerada, que aspira a una cátedra honorífica, frente a unos orígenes modestos y una capacidad que aconsejaría más modestia; de todo esto, bruscamente, no queda ni huella. *Asistimos a un desplazamiento sobre el plano mítico*; nuestro profesor se convierte en un Sigfrido que ya no se preocupa de ir a Leipzig, sino de vencer al monstruo. Aparece un elemento nuevo, inexplicable para el sujeto del sueño, que se encuentra de pronto trasladado a un mundo de hadas. El sueño se abre sobre un horizonte más vasto y depende de capas más profundas del psiquismo. Un destino individual, humano, demasiado humano, se encuentra ensanchado hasta las proporciones de un problema mitológico y de una descripción mítica. Es esto algo insólito y, para nosotros, muy poco familiar. Sin embargo, la medicina antigua —la de los egipcios, por ejemplo— estaba familiarizada con este problema y se esforzaba siempre por elevar a este plano superior la enfermedad, el estado de inferioridad que se abate sobre el ser humano. Supongamos, por ejemplo, que un egipcio de la antigüedad, el equivalente a un Monsieur Dupont de nuestros

días, va a pasear y es mordido en el pie por una víbora de las arenas; para nosotros, cuando Monsieur Dupont ha sido picado por una serpiente, se trata de un aciago accidente y tenemos que recurrir con urgencia a alguna medicación. El médico egipcio, que era al mismo tiempo sacerdote, procedía para la curación de un modo muy distinto; se esforzaba por hacer pasar al accidente concreto al plano mitológico, remitiéndose a algún texto sagrado que contaba cómo el gran Dios-Sol recorría sus dominios y cómo la Diosa-Madre había puesto en su camino, secretamente oculta entre la arena, una serpiente venenosa. El Dios ponía el pie encima, era mordido por el reptil y gritaba de dolor; los demás dioses sentían compasión, suplicaban a la Diosa-Madre —que había creado al reptil venenoso— que creara también un contraveneno eficaz; ésta condescendía y curaba al Dios herido. Éste es el texto que el sacerdote-médico le leía al enfermo, y a esto se limitaba el tratamiento, cuyo alcance no logramos comprender. No obstante, debemos reconocer que al nivel psíquico en que estaban los egipcios de entonces este relato constituía perfectamente un procedimiento terapéutico: a ese nivel, en efecto, el hombre podía ser sumido todavía fácilmente en el inconsciente colectivo mediante un simple relato, cuyas imágenes se apoderaban de todo su ser con una potencia tal que su sistema vascular y sus regulaciones humorales restablecían el equilibrio comprometido. Esto es lo que explica, por otra parte, en general, *el valor curativo de la medicina mágica al nivel primitivo*, mientras que nosotros no concebimos la posibilidad de eficacias de esta clase más que en el plano del *dominio moral*. En él asistimos, en efecto, a acciones semejantes y encontramos formas enteramente semejantes. Cuando, por ejemplo, padecemos alguna inferioridad moral, algún conflicto psíquico o una gran preocupación, vamos a la iglesia, escuchamos el texto sagrado, las palabras salvadoras que elevan nuestro sufrimiento personal a la dignidad de un sufrimiento de la colectividad, a un nivel mítico en el que no somos ya un ser único, sino en el que encarnamos al mismo tiempo la totalidad humana, la humanidad sufriente. Nuestro problema, en cierto modo, se encuentra resuelto; se invoca para este problema la gracia divina, cuando en realidad simplemente se le ha elevado hasta un plano mítico en el que no hay problema que no tenga su solución; pues esta mitología del inconsciente colectivo está caracterizada por una especie de derramamiento que hace brotar de un modo natural un tema nuevo de un motivo que acaba. En ningún punto encontramos en él un estancamiento efectivo; todas las situaciones difíciles llegan a su culminación, se resuelven y engendran situaciones nuevas. De este modo se desarrolla la melodía infinita de la vida, como una corriente salvadora en la que nos vemos momentáneamente sumergidos. Si nos abandonamos un momento en este flujo soberano, no dejaremos de salir de él con una actitud rectificada, lo que ayuda a curar el mal moral que padecemos.

Me han hecho dos preguntas. La primera se refiere a esa madre que tuvo la desgracia de hacer morir a su hija[39].

LA PREGUNTA es la siguiente: «¿Cómo se habría comportado esta mujer si hubiera

sido consciente de la tendencia que la dominaba y que la empujaba a suprimir a su hija?».

RESPUESTA: En ese caso, es probable que la catástrofe no se hubiera producido. El conocimiento que la enferma habría tenido de su tendencia homicida íntima habría engendrado un conflicto al chocar con su ser moral; por lo menos habría suspendido su despreocupación pura y simple, la habría incitado a hablar de ello a su marido o a alguna persona de confianza; o, incluso, su lucha interior le habría ocasionado quizá una neurosis tal que se habría hecho indispensable un tratamiento. En resumen, de una u otra forma, es muy probable que el homicidio y la psicosis se habrían evitado.

Por otra parte, podemos generalizar la cuestión y preguntarnos qué hay que hacer cuando semejantes tendencias surgen en un ser. ¿Qué se hace cuando se siente de pronto una propensión a ejecutar un acto que es un crimen? Estos impulsos están lejos de ser una rareza excepcional. En toda población hay un cierto porcentaje de homicidas reales, al margen de los cuales todo hombre comparte también con ellos una cierta inclinación al mal; todos, en un cierto porcentaje —el porcentaje estadístico, por decirlo así— tenemos algo de asesino. Y por ello debemos guardarnos de sentirnos demasiado orgullosos de nuestras virtudes, que están siempre acompañadas de la sombra que proyectan las estadísticas humanas. Pues todos somos hombres, portadores del mal, que es una de las características absolutas del hombre. El mal puede extender su influjo, desproporcionadamente, sobre la vida interior de ciertos individuos predispuestos; si se resisten a él, son presas de un conflicto; si se abandonan, llegan al crimen. Es una suerte, para nosotros, los médicos, que no entremos en contacto sino raramente con los casos más difíciles: la experiencia muestra, en efecto, que en los seres predestinados por su temperamento a caer en el crimen, las tendencias al mal, que son en ellos completamente naturales, no determinan en absoluto neurosis. En los grandes centros educativos de América, donde, por creer que sólo les ha faltado una educación enérgica, se educa a los niños que se han desviado con la esperanza de deshabituarles, de ayudarles a desprenderse del mal, se ha hecho la siguiente experiencia: los niños que han caído en la criminalidad infantil sólo por abandono moral y por la desgracia de su medio, trasplantados a un ambiente moral, se aprovechan de ello de un modo, en general, satisfactorio; aquellos otros, en cambio, a los que la naturaleza parece haber dotado de una vocación para el mal que están obligados a encarnar, se desenvuelven mediocremente en un clima educativo, tienen el sueño inquieto, padecen dolores de cabeza, se vuelven histéricos. Cuando un ser ha sido elegido por el destino para vivir el mal, nadie podrá apartarle de él, pues los malos tienen que realizar la voluntad creadora particular que los habita, del mismo modo que los buenos tienen que realizar la voluntad de bien que hay en ellos. Por eso no es grande el peligro de que un ser bueno en el fondo caiga en la ignominia y sea ganado por el mal. Pues, en realidad, éste le repugna de tal manera que cuando adquiere conciencia de su amplitud retrocede ante su ejecución. Es posible que tenga un conflicto, que sienta angustia;

pero todo acabará por volver al orden a poco que se tenga la paciencia necesaria y con tal de que el Creador le haya hecho participar realmente del bien. Por consiguiente, hay tan poco mérito en ser bueno como poco vicio o pecado en ser malo: en esto nosotros no hacemos sino representar los papeles que nos han dado. Esto es lo que la sabiduría oriental expresa al decir: «Tú harás el papel de un rey o el de un mendigo o el de un criminal, según la voluntad de los dioses». La segunda pregunta es relativa a la astrología; habría sido extraño que no hubiera surgido sobre el tapete. Es la siguiente:

PREGUNTA: «Si, como usted pretende, nuestra psique está proyectada en las cosas, a las que anima con sus propios datos inconscientes, ¿cómo es posible que la *astrología* y las demás ciencias ocultas tengan interés a los ojos del hombre reputado consciente?».

RESPUESTA: La astrología tiene una gran importancia y yo estoy lejos de subestimarla. Ello no quiere decir que haya que suponer que las constelaciones eternas sean responsables de los caracteres de cada uno y de sus particularidades. Las constelaciones nos sirven esencialmente para precisar nuestra posición en el espacio y para medir el tiempo. Pero no seamos nosotros como ese célebre aficionado a la astronomía que la admiraba ciegamente porque le permitía saber los pesos y la composición química de las estrellas pero, sobre todo, descubrir sus nombres. Las estrellas no tienen nombres que posean *a priori*, sino los que nosotros les hemos dado y que nos sirven en parte como hitos en el tiempo; es aquí donde comienza el gran problema de la astrología. ¿Cómo es posible que una época, un período dado, posean ciertas cualidades que se reflejan en las cosas y en los seres que han vivido o han nacido en ellos, cualidades que permiten también sacar conclusiones sobre la época en que estas cosas han sido engendradas? Este problema, desde un punto de vista filosófico, parece extremadamente complicado, pero en la práctica es muy sencillo: yo tengo en mi casa, por ejemplo, un viejo armario del que un entendido competente me diría que fue hecho hacia 1720 en tal o cual lugar, por tal o cual maestro. ¿Cómo lo sabe? ¡Ésta es la ciencia del buen anticuario! Del mismo modo, un fino conocedor de vinos podrá precisar el año, la cosecha y la cueva de tal o cual muestra. El catador sabe que el vino de tal año y de tal viñedo, a causa de las condiciones especiales que reinaron entonces, ha adquirido un sabor que le distingue de los vinos que esas mismas viñas produjeron otros años. Lo mismo ocurre con los hombres: hemos nacido en un momento dado, en un lugar dado, y, como las cosechas célebres, tenemos las cualidades del año y de la estación que nos ha visto nacer. La astrología no pretende más.

2[40]

Como hemos visto, hemos planteado un problema difícil. En cuanto se aborda un

sueño, siento desazón; y no puedo por menos de sentirla, pues no se tarda en chocar con alguna oscuridad en que las dificultades se amontonan. He buscado largamente en mi colección un sueño sencillo, propio para la exposición que me propongo hacer; durante mucho tiempo he reflexionado y el que ofrezco aquí era el más sencillo que encontré. Ciertamente, existen sueños de una gran sencillez aparente, pero que, en cuanto se intenta comprenderlos, resultan mucho menos sencillos de lo que se creía. Es preciso hacerse a la idea de que intentar la interpretación de un sueño equivale a sumirse en la oscuridad. Pues, cualquiera que sea la experiencia que se pueda poseer en este dominio, no por ello es menos necesario considerar cada sueño como algo enteramente nuevo y desconocido. Yo no abordo jamás el estudio de un sueño sin adoptar esta actitud. El que un sueño se presente totalmente incomprensible no significa que uno se deba abandonar a una sensación de inferioridad; es importante, incluso, confesarse que hay problemas que superan nuestra comprensión. Por eso yo me he habituado a ver en principio en un sueño algo impenetrable; esto me da el valor y la fuerza para plantearme cuestiones a menudo tontas y de apariencia pueril, que pueden aportar, sin embargo, aclaraciones importantes. Estas cuestiones simplistas, en efecto, sólo se plantean si se está profundamente impresionado por la oscuridad que reina en torno a un sueño. En efecto, los sueños, sencillos en un primer momento, conducen en seguida a vastas penumbras. En nuestro sueño, por ejemplo, ¿qué sentido tiene ese cangrejo? La dificultad de comprender el sueño sería mucho menor si no apareciera. El sueño, hasta ahí, tiene apariencias muy abordables: este hombre complicado, tanto más imbuido de su importancia cuanto que sus comienzos fueron muy humildes, que se cree muy superior a su medio originario, este hombre tan pagado de sí mismo se ve retrotraído a su pasado modesto. Sus asociaciones nos han revelado la amplitud de sus aspiraciones, su esperanza de que le nombren profesor en Leipzig, y la ilusión de su valor personal le lleva a identificarse con los mil quinientos suizos que contuvieron a los armagnacs en Saint-Jacques. Y, de repente, en este conjunto de datos asignables y humanamente comprensibles surge ese cangrejo, cuya razón de ser se nos escapa por completo. Estamos un poco como ese granjero del Oeste que, al ir a Nueva York por primera vez, contempla en el jardín zoológico un casuario, ave sin alas, y expresa su asombro con la siguiente reflexión: «¡Caray, no es posible que haya aves así!». Esta exclamación podría ser *a fortiori* la nuestra, pues verdaderamente no hay cangrejos, lagartos o monstruos zoológicos de dimensiones tan colosales: es una pura imaginación. Sin embargo, es preciso que observemos que si la realidad los ignora, en la mitología sí se los encuentra. Tenemos, por ejemplo, en Basilea, un monstruo parecido, un basilisco, que, sin embargo, ningún basiliense ha visto jamás vivo. Pero tales quimeras hierven en nuestras imaginaciones, en las almas, que son *la fuente de toda mitología*. La mitología no tiene una procedencia exterior, no es un hecho empírico. Si estos monstruos, estas entidades imaginativas, no figuraran en nuestros sueños, como no existen en el mundo exterior, jamás se les habría descubierto. Estas imágenes no

habrían sido forjadas, estos monstruos no habrían servido de expresiones simbólicas si ello no respondiera en nosotros a alguna necesidad. ¿Habría podido hablar nuestro sueño igual de un oso o de un león? Parece que no. Sin duda, no habría sido suficiente; sólo un animal particularmente complicado e irreal podía expresar, al parecer, un elemento psíquico ajeno, también él, a la realidad concreta. Los primitivos tienen expresiones particulares para expresar los fenómenos que les parecen tan incongruentes como inconcebibles y que para ellos son siempre de naturaleza mágica. Cuando un animal se comporta de forma inusitada, se emancipa de sus hábitos normales: por ejemplo, cuando un oso hormiguero aparece en pleno día, siendo así que comúnmente se le ve de noche, los primitivos sienten una terrible excitación, más o menos como si entre nosotros el río Birse remontara el Jura [o la Tarasca el valle del Ródano]. Ello sería, en efecto, muy alarmante, un fallo grave en el orden de la naturaleza, y esto es lo que siente el primitivo en el caso del oso hormiguero; el animal debe ser inmolado; y es preciso proceder a ritos purificadores para abolir la incongruencia, que podría provocar alguna catástrofe. Antaño en Basilea se procesó a un gallo que había puesto un huevo, acto tan incongruente como nefasto pues se creyó que si este huevo hubiera sido incubado por una rana, de él habría nacido un basilisco, que habría traído consigo la gran peste.

Y he aquí que surge en nuestro sueño un animal fabuloso, incongruente, de dimensiones colosales; es decir, un aguafiestas que viene a meter la pata de forma tan inaudita como inesperada. Imaginémonos el estado de ánimo corriente de nuestro pequeño burgués de brillante posición: vive en el más razonable de los mundos, regido por un gobierno adecuado y en el que se puede aspirar con los años a subir los escalones de una brillante carrera. Quizá fue primeramente maestro; trabajador como es, continúa sus estudios, obtiene un pequeño puesto, llega a ser encargado de curso en la universidad, luego profesor extraordinario y, por fin, profesor ordinario. ¿Por qué no va a continuar la ascensión, ya que el Creador previsor lo ha querido así para los seres ambiciosos? De esta manera deben suceder las cosas en el mundo de los hombres conscientes y organizados, en el que él cree vivir y del que está proscrito lo extraordinario. Tal es nuestro profesor; y los hombres de este temple son en general considerados como buenas personas trabajadoras que constituyen para un Estado pilares tranquilizadores. Pero, de pronto, he aquí a nuestro hombre presa de un trastorno inexplicable. ¿De dónde puede venir esta especie de mal de altura? Naturalmente, el paciente ha consultado a una multitud de médicos, algunos de los cuales, que eran sinceros, quizá le habrán podido decir: «Mi querido señor, usted padece simplemente una neurosis; las pastillas no le harán nada: habrá que buscar otra cosa». Finalmente, llega a mí y yo tengo que decirle: «Sí, usted padece efectivamente una *neurosis, trastornos del psiquismo*». Pero él no ha tenido jamás semejante enfermedad; en su mundo hay sitio para una carrera, pero no para una neurosis, incongruencia emparentada con lo nunca visto y con lo extraordinario. Si fuéramos paseándonos por los alrededores de Basilea, por el parque de Langen-Erlen,

y de pronto viéramos surgir, aproximándose en zigzag, un monstruo semejante, mitad cangrejo, mitad lagarto, sentiríamos, no sólo asombro sino también angustia; creeríamos que teníamos una pesadilla o que nos habíamos vuelto locos; como mínimo, nos sentiríamos en un peligro inminente. No es éste el caso de nuestro sujeto, quien, dado que en su sueño se ha convertido en un héroe, está por ello mismo familiarizado con los dragones. Pues, *quienquiera que tenga la presunción de pasar por un héroe, por esta misma presunción desafiará al dragón con el que tenga que combatir*. Su sobrestimación personal amontona en su alma grandes peligros psíquicos. Algo, que debería provocar su temor, se alza ante nuestro hombre. Pero él toma el peligro a la ligera y mata al monstruo de un golpe de varita mágica. Como logra conjurar con tanta facilidad aparente el inmenso peligro que le amenazaba, esperamos verle como triunfador y que diga: «La prueba no era tan terrible: ¡era una bagatela!». Sin embargo, no ocurre así, y el sueño termina con esa nota singular de la necesidad que siente de contemplar largamente al animal muerto. ¿Qué puede significar esto? ¿Qué piensan ustedes? ¿Por qué esa larga meditación ante el cadáver? ¿Por qué el sueño añade este apéndice, que parece insignificante?

RESPUESTA DE UN OYENTE: Eso señala el comienzo de la curación.

PROFESOR JUNG: No es un comienzo de curación.

RESPUESTA DE OTRO OYENTE: Manifiestamente, ese monstruo es un animal singular: quizá hay que pensar que necesita contemplar largamente el cadáver para ver qué clase de animal es.

PROFESOR JUNG: He aquí una idea más correcta; pero, a causa de la facilidad con que inmola al monstruo, se presenta a la mente otra concepción.

RESPUESTA DE OTRO OYENTE: La prueba ha sido tan fácil que se queda pensativo, sin lograr separarse de él.

PROFESOR JUNG: En efecto, filosofa, examina pensativamente la situación. El sueño le dice: «Reflexiona sobre lo que acabas de hacer y sobre lo que significa el haber matado a este animal». Se *despierta* en medio de estas reflexiones. Ahora bien, nos despertamos durante un sueño —prescindiendo de las perturbaciones externas— en el momento en que su sentido ha alcanzado su punto culminante y en que el sueño, una vez agotado su tema, pone un trazo final a su propio desarrollo. El despertar es probablemente debido a que la fascinación ejercida por el sueño cesa de pronto y la energía así liberada provoca una vuelta a la conciencia. Todos sabemos que nos despertamos a veces sobresaltados al final de ciertos sueños.

Así, pues, el final de este sueño debe inducirnos a la reflexión. Cuando yo analizo un sueño de esta clase, siempre procuro impregnarme de su atmósfera, situarme en su perspectiva; supongo, para ello, que me encuentro en la situación del que lo ha soñado, que yo acabo de matar al monstruo con facilidad y que estoy allí, pensativo, con mi paciente frente al hecho realizado; continuando la ficción, me pregunto: «¿De qué se trata, en el fondo? ¿Por qué he matado a este dragón, por qué ha ocurrido así y no de otra forma?». El desenlace del sueño implica un enigma que exige reflexión.

¿Por qué no tener en cuenta esta invitación? Me esfuerzo por conformarme a ella. Permanezco con mi enfermo, por así decirlo, ante el monstruo; doy con él una vuelta en torno suyo, lo inspecciono; entablamos una larga conversación sobre los dragones, sobre sus actos, sus poderes, sus significaciones, hasta que, poco a poco, penetramos el sentido de este episodio.

¿Hacemos aquí lo mismo? Como el sueño nos ha llevado a muchas digresiones, recapitulemos previamente lo esencial: en un primer sueño el sujeto se ve en su pueblo natal, lo que constituye manifiestamente una llamada acerca de su modesto origen social. En el segundo, el maquinista de la locomotora pone a ésta a todo vapor, provocando así una catástrofe. En el tercero, en fin, el sujeto del sueño está al comienzo en su casa; aparece claramente que sus vastos proyectos son fanfarronadas, algo destinado a deslumbrar a los que no saben distinguir el oropel de lo verdaderamente precioso. Es, por su parte y sin que él se dé cuenta, una actitud muy negativa; hace caso omiso de ella. Entonces surge ese monstruo que constituye indudablemente un grave peligro; el sujeto lo conjura en seguida de la forma más simple, gracias a un golpe de varita mágica. Tras lo cual, sin embargo, necesita reflexionar sobre su acto. ¿No les dice nada esto, aunque sea de forma puramente intuitiva? Dejando aparte la ciencia, siento curiosidad por saber si se les ocurre alguna idea sobre ello; no les oculto, por lo demás, que esta parte del sueño ha sido para mí un rompecabezas. ¿Qué gran peligro, prescindiendo de la neurosis, puede asaltar a un ser en tal situación y expresarse así en un sueño?

RESPUESTA DE UN OYENTE: El peligro de ser devorado por el dragón.

PROFESOR JUNG: ¿Qué quiere decir? El peligro de ser tragado por el dragón podría significar el peligro de ser tragado por el inconsciente. Pero, a su vez, ¿qué quiere decir ser tragado por el inconsciente? ¿Qué pasa entonces? El sujeto se vuelve loco, inconsciente y desorientado, y pierde todo contacto consigo mismo y con el mundo que le rodea. Es, evidentemente, un peligro inmenso. Sin embargo, nuestro paciente es, dejando aparte su neurosis, muy normal, y es poco probable que caiga jamás en la locura. Tenemos que buscar otra cosa. ¿Qué otra posibilidad queda?

RESPUESTA DE UN OYENTE: El monstruo, junto a los peligros que encarna, podría estar también lleno de posibilidades de curación.

PROFESOR JUNG: Sí, eso es, el dragón es, al mismo tiempo, una posibilidad de curación, una posibilidad de renacimiento; cuando un individuo es devorado por un dragón, ello no es sólo un acontecimiento negativo; cuando el personaje es un héroe auténtico, llega hasta el estómago del monstruo; la mitología dice que el héroe llega con su embarcación y sus armas al estómago de la ballena. Allí, con los restos de su barquichuelo, se esfuerza por romper las paredes estomacales. Se encuentra sumido en una oscuridad densa, y el calor es tal que pierde su cabello. Luego enciende un fuego en el interior del monstruo y trata de alcanzar un órgano vital, el corazón o el hígado, que hiere con su espada. Durante estas aventuras, la ballena ha navegado por los mares desde el occidente hasta el oriente, donde queda varada en una playa, ya

muerta. Al darse cuenta de ello, el héroe abre el costado de la ballena y sale, como un recién nacido, en el momento en que el sol aparece. No es esto todo; él no deja solo la ballena, en el interior de la cual ha encontrado a sus parientes difuntos, a sus espíritus ancestrales y hasta los rebaños que constituían los bienes de su familia. El héroe los saca a todos a la luz; es, para todos ellos, un restablecimiento, una renovación perfecta de la naturaleza. Tal es el contenido del mito de la ballena o del dragón.

Si consideramos nuestro sueño en la perspectiva abierta por este mito, querría decir que si nuestro paciente era tragado por el monstruo podría encontrarse en la situación de un héroe real, lo que sería un camino hacia su resurrección. Pues tal es el tema mítico de la resurrección, objeto de todos los misterios, tanto primitivos como cristianos.

Las representaciones concretadas en estos mitos no están naturalmente deducidas de una experiencia exterior; corresponden a necesidades del alma humana, necesidades que se forjan esas singulares expresiones. Intentemos comprenderlas. Llegamos aquí a una zona psíquica en la que, en general, las asociaciones del que sueña no proyectan ya ninguna luz. Recurramos al esquema 4. El círculo más exterior del esquema representa en cierto modo nuestra superficie externa, gracias a la cual entramos en contacto con nuestro medio y sus objetos: es nuestra «función de sensación». Si las sensaciones nos faltaran, no conoceríamos ningún dato del mundo exterior. Helen Keller era sordomuda y ciega y no podía entrar en contacto con él salvo por el tacto. Si este supremo sentido del tacto le hubiera faltado también, se habría encontrado hundida en un horrible abismo; nada ni nadie habría podido llegar hasta ella. Nosotros dependemos de unas cuantas líneas de transmisión, que constituyen nuestros sentidos; son como pasarelas tendidas entre el mundo y nosotros, pasarelas exteriores en relación a la conciencia, que no es periférica sino que está anclada en lo más profundo de nuestro cuerpo y que se alimenta de las sensaciones que le transmiten las terminaciones nerviosas sensoriales. En el fondo, si se nos permite la comparación, vivimos en una especie de espacio absolutamente oscuro que, en cierto modo, no está relacionado con el mundo exterior más que por unas cuantas líneas telegráficas. Como lo representa el esquema, el yo, el complejo del yo (en blanco, número 5) está instalado en el interior de sus funciones de relación con el mundo exterior (zona oscura, números 1, 2, 3 y 4). El yo está formado de sus recuerdos, de sus afectos, etc., (zona más clara, números 6, 7, 8 y 9), a los que engloba. Luego, continuando este orden de interioridad creciente, nos encontramos con una zona oscura en nosotros; la experiencia de las asociaciones nos enseña que esa zona contiene elementos, complejos personales que podrían ser igualmente conscientes (número 10). En general, se piensa que con semejante enumeración se ha agotado la nomenclatura psíquica. Las psicologías freudiana y adleriana, por ejemplo, imaginan que han acabado con las profundidades del alma cuando han hecho adquirir a su paciente conciencia de esta capa del inconsciente personal, más allá de la cual no distinguen ya nada. Sin embargo, los hechos psíquicos no llegan en ella a su término.

En lenguaje filosófico, podemos expresar esto de la forma siguiente: representémonos el espacio en su expansión infinita; si, partiendo de la capa más externa, de nuestro esquema, nos alejamos hacia el exterior, caemos en el espacio de lo infinitamente grande; mientras que si desde la zona más clara penetramos en la zona más oscura, dirigiéndonos hacia el centro, nos hundimos en lo infinitamente pequeño; infinitamente pequeño al que no podríamos asignar límite, dado que, en el espacio cósmico y de forma absoluta, no podríamos determinar lo que es grande y lo que es pequeño. Por eso no es una contradicción entre los términos el situar en esta zona central oscura una expansión indefinida en lo infinitamente pequeño, expansión que si se encuentra proyectada en el espacio imaginativo adquiere dimensiones enormes. Si, procedentes de nuestro mundo, penetramos en esta zona oscura central, ésta parece disminuir cada vez más hasta que, penetrando aún más, desvela de pronto un horizonte inmenso que sería insensato querer minimizar. Aparece éste, por ejemplo, cuando el más vulgar de los individuos tiene un sueño que ofrece representaciones y conjuntos imaginativos de los que en vano se buscaría la huella y el origen en su experiencia personal, pero que yo, con no poco asombro, he encontrado en viejos mitos o textos antiguos, de los que el sujeto del sueño, sin embargo, no había tenido jamás conocimiento.

En el caso que tratamos, puedo asegurarles que el pensamiento de nuestro sujeto no estaba en absoluto enfocado hacia los mitos, los dragones o los monstruos, lo que no impedía que estas representaciones estuvieran impresas en él, dado que son inherentes a todo el género humano: no hay tribu, pueblo o raza en que no se pueda señalar su presencia. Nos encontramos aquí con una capa psíquica común a todos los humanos, formada en todos por representaciones similares (que se han concretado a lo largo de las edades en los mitos), capa a la que yo he llamado por eso el *inconsciente colectivo* (número 11). No es este producto de experiencias individuales; es innato en nosotros, al igual que el cerebro diferenciado con el que venimos al mundo. Esto equivale simplemente a afirmar que nuestra estructura psíquica, del mismo modo que nuestra anatomía cerebral, lleva en sí las huellas filogenéticas de su lenta y constante edificación, que se ha extendido a lo largo de millones de años. Nacemos, en cierto modo, en un edificio inmemorial que nosotros resucitamos y que se apoya en cimientos milenarios. Hemos recorrido todas las etapas de la escala animal; nuestro cuerpo tiene numerosas supervivencias de ellas: el embrión humano presenta, por ejemplo, todavía branquias; tenemos toda una serie de órganos que no son sino recuerdos ancestrales; en nuestro plan de organización, estamos segmentados como gusanos, de los que poseemos también el sistema nervioso simpático. Así, llevamos en nosotros, en la estructura de nuestro cuerpo y de nuestro sistema nervioso, toda nuestra historia genealógica; ello es cierto también para nuestra alma, que revela asimismo las huellas de su pasado y de su devenir ancestral. Teóricamente, podríamos reconstruir la historia de la humanidad partiendo de nuestra complexión psíquica, pues todo lo que existió una vez está todavía presente y vivo en

nosotros. El simpático es algo más que un recuerdo sentimental de una existencia paradisíaca: es un sistema que existe y vive en nosotros, que continúa viviendo, funcionando y trabajando, como lo hacía en tiempos inmemoriales. En la esfera psíquica, el inconsciente colectivo está constituido por un conjunto de supervivencias. Sin duda, no hay individuo que no haya oído hablar de dragones. Pero ¿será ello un motivo suficiente para que nuestro sujeto soñara con uno? Nuestro sujeto no se habría molestado en imaginar durante su sueño toda esta historia —y precisamente esta historia de un monstruo mitad cangrejo, mitad lagarto— si no tuviera para él algún significado. Asistimos aquí a una síntesis nueva, hecha con ayuda de tesoros ancestrales, combinación que se justifica por su espontaneidad orgánica y que da lugar a un dragón moderno, a un dragón que es, al mismo tiempo, una concesión a nuestra época.

Pero ¿cuál es la significación del monstruo en sí mismo? Lo que nos sorprende en primer lugar es la incertidumbre sobre la naturaleza real del monstruo. ¿Es un cangrejo o es un lagarto gigante, un saurio? ¿Cuáles son, comparadas con el hombre, las características de estos dos animales? Ambos pueden vivir en el agua. El cangrejo, además de este carácter acuático, tiene otros rasgos distintivos: es un animal con caparazón; esto le distingue fundamentalmente de los saurios, que no lo tienen, pero que, al presentar en cambio una columna vertebral y una médula espinal, son indudablemente de una familia más elevada en el orden filogenético. La naturaleza ha procedido a dos grandes experiencias: primero creó animales con caparazón, cuyo esqueleto es exterior, protegiendo una masa interior blanda; luego encontró esto insuficiente; parece como si hubiera pensado que era demasiado torpe tener que perder todos los años la propia armadura y quedar durante algún tiempo completamente desnudo, blando y a merced de todos los peligros, condiciones poco favorables para un desarrollo y un cultivo más elevados. La naturaleza, entonces, situó la materia dura en el interior, dejando en el exterior la parte blanda, y así fue como surgieron los vertebrados. Los saurios, aunque son vertebrados, tienen en común con los cangrejos el ser animales de sangre fría. La diferencia esencial sigue siendo pues, que los saurios tienen un cerebro y una médula espinal, mientras que los crustáceos no poseen sino un sistema nervioso simpático. Éstos son los puntos que debemos retener. *El sistema nervioso humano*, por su parte, tiene tres subdivisiones: un cerebro, sede de la conciencia, una médula espinal, sensitiva y motora, y el simpático, que es un sistema nervioso especial. Por tanto somos a la vez cangrejo (por el simpático) y saurio (por la médula espinal), pero no vivimos sino la capa superior de nuestra psique, como seres hechos sólo de conciencia y que se parecen a esos angelotes cuya corporalidad está reducida a una cabeza y dos alas, como si el resto de nuestro cuerpo y de nuestro organismo psíquico fuera inexistente, cuando, en realidad, no es más que tabú.

Este cangrejo enfrenta a nuestro paciente con la parte inferior de su psique, enfrentamiento que parece tanto más indispensable cuanto que —personalidad

eminente, todo él razón consciente— nuestro sujeto no había realizado ni vivido hasta entonces sino la parte superior de su ser. Esta actitud unilateral le había hecho vivir en una especie de mundo de dos dimensiones, en el que reinaba como dueño indiscutible el papel impreso, mundo cuya tercera dimensión, la de la profundidad, la profundidad oscura, estaba totalmente proscrita. Aquí estaba el origen de su neurosis, que estalló precisamente en el momento en que se ve confrontado con el otro aspecto del hombre, con el aspecto oscuro de la naturaleza humana, que se remonta a tiempos inmemoriales y a los saurios prehistóricos. Su alma, en la medida en que estaba localizada en su médula espinal y en su simpático —lo que se podría llamar su «psiquismo espinal» y su «psiquismo simpático» había sido para él tan inconsciente como para cualquiera. Pero cuando adoptamos un comportamiento que no se gana la adhesión del vertebrado primitivo y del animal con sistema nervioso simpático que hay en nosotros, se declara una neurosis. La mayoría de las *histerias* están en correlación más o menos lejana con trastornos abdominales. Nuestro «psiquismo espinal» y nuestro «psiquismo simpático» mantienen nuestro comportamiento posible dentro de límites estrechos. El cuerpo se rebela cuando el hombre moderno, que preside el destino de su vida aparentando una superioridad, en el seno de la conciencia, los ignora y, por sus exageraciones, los sobrepasa. Nuestro sujeto creía que podía imponer, por las acrobacias de su voluntad, todas las presiones de su ambición. Pero no era más que una quimera; vivía sin preocuparse de saber si, abajo, los demás seres, por los que también estaba constituido, le seguían en sus marchas forzadas. Era como la vanguardia de un ejército que se hubiera puesto en movimiento sin preocuparse del grueso de las fuerzas, infinitamente más lento y menos móvil. *Siempre olvidamos que nuestra conciencia no es más que la vanguardia de nuestro ser psíquico*. El segundo sueño, el del tren, muestra en cierto modo al saurio, al lagarto monstruoso; es ese paralelismo, sin duda, lo que hace «serpentear» al tren a la salida de la estación, mientras el torpe maquinista que lo conduce lo pone a todo vapor, haciendo descarrilar la cola del convoy. Desde ese momento, el cuerpo del durmiente escapa a su control; sus entrañas funcionan con toda independencia, sin que parezca que se preocupan ya del conjunto; tiene vómitos, palpitaciones, aturdimientos, sus músculos le traicionan, etc. Hemos de tener en cuenta al grueso de nuestro ejército, al saurio que hay en nosotros, del que nuestro sujeto había hecho totalmente abstracción, ésta es la razón, por otra parte, ahora que acaba de sacrificarlo, de que necesite reflexionar sobre el alcance de su acto. *Se tiene una neurosis por haber desconocido las leyes fundamentales del cuerpo viviente y por haberse alejado de él*; el cuerpo entonces se rebela y aparece bajo una forma monstruosa, que está destinada a impresionar profundamente al sujeto; éste no parece preocuparse apenas de este factor eminentemente peligroso y lo neutraliza gracias a su *varita mágica*. ¿Qué es esta varita mágica? ¿En qué puede consistir la magia de la conciencia? ¿Cómo puede ésta hacer sortilegios? ¡La conciencia puede imaginar! Podemos negar una cosa con el pensamiento, negarnos a considerarla, convenir y

decretar que es insignificante, instituir en torno a ella la conspiración del silencio. De este modo podemos, si llega el caso, cerrarnos a una realidad que pretendemos relegar al rango de asunto liquidado. Podría citar una multitud de ejemplos, grandes y pequeños. *La atribución de insignificancia: ésta es la varita mágica, la propiedad peligrosa y divina de la conciencia, propiedad creadora que puede abstraer a voluntad un mundo y postular otro*. Para la vida, el peligro manifiesto que emana de la conciencia es que ésta puede instituir, suprimir o desplazar, según su capricho, tal o cual cosa a la que se está entregado. De este modo surgen las epidemias mentales y otros fenómenos de esta clase. Es bueno que tengamos en nosotros un aparato regulador, nuestro «psiquismo espinal» y nuestro «psiquismo simpático», capaces, si llega la ocasión, de elevar protestas. Cuando un filósofo edifica un sistema, o cuando un fundador predica una religión que suscita en él dolores corporales —como, por ejemplo, trastornos estomacales— ello es, a mis ojos, el mentís más severo que se le pueda hacer. Algo debe haber en ella que esté en contradicción con las verdades eternas de la naturaleza. Por eso yo siempre pregunto: «¿Es un neurótico o no?». Si es un neurótico, sus afirmaciones más solemnes están invalidadas y recibe un mentís, aunque la lógica esté con él: el monstruo le dice «¡No!». Cuando quiero saber si una verdad es buena y saludable, si es una auténtica verdad, me la incorporo, la asimilo, por así decirlo; si me va bien, si colabora armoniosamente en el seno de mi organismo con los demás elementos de mi psiquismo, si continúo funcionando bien, comportándome bien y si nada en mí se rebela contra el intruso, me digo que aquello es una verdad buena, que no es venenosa, que no me daña. Sé por experiencia que las cosas que son realmente verdaderas, que están realmente a la altura del hombre, son para él de tal plenitud que todo su ser se encuentra en ellas perfectamente expresado. Una gran verdad crea en quien la percibe una sensación general de alivio y de expansión. Esto es lo que quiso decir San Pablo cuando aseguró que todas las criaturas esperan con nosotros la revelación, esa revelación que resuelve y restaura todo. Una verdad que no hace sino seducir a mi intelecto, sino darme vueltas en la cabeza, sin tener en cuenta al saurio y al cangrejo que duermen en mí, es una verdad ruin, a la que tengo en poco, pues su valor es escaso. El monstruo que hemos visto surgir en el sueño es verdaderamente un animal de impresionantes dimensiones, medidas con el metro de nuestro universo. Ese monstruo encarna una ley general que no se puede contravenir sin atentar gravemente contra la naturaleza humana.

Llegamos así al término de la interpretación de nuestro sueño; no se la comuniqué con todos estos detalles al sujeto del sueño, sino que se la resumí en un lenguaje más intelectual. Un oyente me pregunta *cuál puede ser el alcance práctico de una interpretación semejante*. Es realmente interesante saber si el análisis onírico tiene un alcance práctico y si, por ejemplo, el sueño del que acabamos de hablar es susceptible de una aplicación. Sin duda, no todo el mundo tiene un temperamento filosófico que le haga complacerse en ideas semejantes a las que acabamos de desarrollar y de las que pueda extraer una rica sustancia, capaz de causar transformaciones profundas en

su realidad. La mayoría de los individuos prefieren a estas consideraciones algo más concreto, y tal era también el caso de nuestro sujeto. Era de los que piensan que todo lo que hay en el hombre está en él esencialmente para servir a sus fines, al estilo de ese sabio de la Edad Media que daba gracias a Dios por haber hecho que pasara un río por cada gran ciudad. Es éste, después de todo, un punto de vista que no merece, a pesar de su aspecto ridículo, ser rechazado a la ligera.

Quisiera mostrarles ahora el beneficio que nuestro sujeto obtuvo de su sueño o, más exactamente, que habría debido obtener, y lo que, en realidad, ha ocurrido. Juzgó, ciertamente, que se podía considerar el sueño bajo el aspecto en que yo le había descrito, pero nada probaba que este aspecto fuera precisamente el bueno. Yo le respondí: «No, eso no está probado, sólo es una concepción, un punto de vista, una hipótesis. Ahora tenemos que ver, suponiendo que esta interpretación se ciña bastante al significado del sueño, qué influencia tendrá sobre usted y a qué consecuencias dará lugar en usted». Nadie espere que yo pueda darle a un enfermo una receta con todo previsto y que le diga: «¡Haga tal o cual cosa!». No es este mi objetivo cuando establezco un tratamiento; pues ello equivaldría a mantener al paciente en su universo de dos dimensiones, en el que, como más arriba decíamos con una metáfora, el hombre no tiene más que una cabeza y dos brazos, universo en el que se ha movido hasta entonces y que no es el mundo real. Un mundo tal es un mundo infantil, un mundo puerilmente razonable. *El mundo real* está constituido por la causalidad, por las leyes universales de la naturaleza, por la sumisión a estas leyes, por la aceptación de verdades generales y obligatorias, pero ignora las recetas perfectas. Si le hubiera dicho a mi enfermo: «Ahora tiene usted que frenar, que limitar sus ambiciones», le habría parecido una tontería. Pues él es tan inteligente como yo y cree saber lo que hace. En su mundo, en el que él ha hecho una brillante carrera, basta querer una cosa para poder realizarla, según la célebre divisa, que él ha hecho suya: «Donde hay una voluntad, hay también un camino». De aquí su resistencia a aceptar mi concepción, que no le dice nada que valga la pena y que prácticamente rechaza. Pues a él le parece terriblemente poco moderno el que se esté atado de pies y manos y no se pueda hacer lo que uno pretende. «¿Cree usted —piensa dirigiéndose a mí— que por ese sueño imbécil voy a ahogar todas mis aspiraciones y no voy a escribir ya el gran tratado en diez volúmenes que proyecto? Tengo derecho a hacer lo que quiera y nadie me lo impedirá». Tal es la reacción de su psique consciente: con un golpe de varita mágica aniquila al monstruo molesto. En efecto, en la continuación de nuestra conversación, se comportó como si el monstruo —la dificultad que había en él— hubiera sido suprimido o se hubiera volatilizado. Interiormente, hace caso omiso de todo lo que le he dicho, pensando: «Eso no está probado, no es científico, no son más que elegantes elucubraciones cuyo principal artesano es el azar». La ciencia, sin embargo, no se autoriza a sí misma a repudiar pura y simplemente lo que, de momento, cuadra mal con sus postulados; sabe que el paso de las causas a los efectos exige tiempo y que antes de llegar a conclusiones es preciso esperar los resultados.

Por eso yo le repliqué a mi paciente: «Como usted quiera: yo no afirmo nada; lo que he aventurado no constituye sino una proposición en la esperanza de llegar a una mejoría. Piense usted de ello lo que quiera. Me doy cuenta de que usted no ve en todo esto más que una trama de absurdos, pero preste atención a su próximo sueño. ¡Vamos a ver lo que dirá sobre la situación!». Si el enfermo hubiera admitido el fundamento de mis palabras y si se hubiera molestado en reflexionar, habría acabado por decirse: «Yo contravengo principios fundamentales de la naturaleza humana; eso equivale a lanzar un desafío a una potencia que me tiene bajo su poder y contra la cual mi voluntad no puede hacer nada. Todo me dice que debo tener cuidado con este peligro y ser prudente; no pensar en ello no me sería de ninguna ayuda, puesto que, al contrario, la reflexión es conveniente». Y, sin duda, se habría planteado la cuestión: «De este conflicto con una potencia a la que, quiera o no, tengo que tener en cuenta ¿qué conclusión debo sacar? Mi situación, mi actitud actual sólo me procuran escasas satisfacciones; tengo que adoptar una línea de conducta que le vaya más a todo mi ser, que me produzca la sensación de que estoy contento de mí mismo y la seguridad de ocupar mi puesto legítimo». Quizá habría pensado entonces que sería bueno conceder un poco más de atención a su familia, a su mujer, a sus hijos, pues también aquí las cosas iban más bien renqueando. En efecto, su mujer, también de origen humilde, no estaba a la altura de las ambiciones de nuestro hombre con delirio de grandeza. Por ello, la pareja vivía con una cierta tensión. En el fondo, mi enfermo se había abandonado a la ambición con la esperanza de encontrar en ella algo nuevo; pues no estaba satisfecho ni con lo que poseía ni con lo que era, dado que su vida privada no tenía un puerto sentimental en el que la tranquilidad y la calma serena restablecieran la paz en su corazón. Se encontraba como «sentado entre dos sillas», posición muy poco agradable y extremadamente incómoda. Si hubiera hecho caso de lo que yo le había dicho, habría comprendido que, en su situación, no se trataba, sin embargo, de su mujer, de su familia o de su cátedra en Leipzig, sino de *ponerse en armonía con la potencia superior* que, en los sueños referidos, le había advertido imperiosamente que se detuviera en su carrera; que se trataba para él de realizar una vuelta a sí mismo, de reflexionar en los fundamentos de su ser, a fin de ponerse de nuevo de acuerdo con las leyes generales de la vida humana. Tal vez una reflexión, una meditación sobre él mismo, sobre la esencia de la vida, sobre los motivos de su descontento, le habría devuelto la paz. Penetrando en sus propias profundidades llegaría a esa capa caracterizada por el saurio, a esos parajes donde fluye una corriente de vida eterna, corriente que atraviesa la naturaleza, en la cual y por la cual se efectúa todo crecimiento oportuno, y donde todo se realiza de forma tan perfecta que no queda ya ni ansia ni extravagancias. Semejante inmersión en uno mismo, esta vuelta al propio ser, es muy conocida en Oriente. Se le concede allí la mayor importancia; quisiera ilustrarlo con una breve historia; se la debo a mi llorado amigo Richard Wilhelm, quien vivió largo tiempo en China.

Una gran sequía desolaba la región de Kiautschau y los habitantes estaban

desesperados. Los católicos hicieron procesiones expiatorias; los protestantes, por su parte, elevaron el domingo su rogativa para la lluvia; y los chinos, en fin, no vacilaron en ofrendar unos fuegos artificiales. Pero todo fue en vano; el Consejo Provincial decidió entonces llamar a un experto, «hacedor de lluvia», de una provincia del interior, de Shantung. Éste respondió a la invitación. Le fueron a recibir a las puertas de la ciudad, donde le preguntaron: «Maestro, ¿qué podemos hacer por ti? ¿Qué deseas?». Respondió: «Procuradme, fuera de la ciudad, una casita en la que no me molesten». Se retiró a la casita, rodeada de un pequeño jardín, y en ella estuvo encerrado durante tres días. A la mañana del cuarto día, cayó nieve a grandes copos, lo que, en aquella estación, superaba todas las esperanzas de los más optimistas. El entusiasmo fue grande y la multitud gritaba por las calles: «¡Es el hacedor de lluvia, es el hacedor de lluvia!». Richard Wilhelm, que estaba de paso en la ciudad, fue a visitar a este hombre y le preguntó si le quería explicar cómo había logrado la lluvia. El chino le respondió con cortesía: No la he logrado yo.

—¿Por qué te llaman entonces el «hacedor de lluvia»? —¡Oh! Puedo decírtelo, es muy sencillo: yo vengo de Shantung, donde llovía normalmente, como debe llover, y donde todo estaba en orden; por consiguiente, yo también estaba en el orden. Pero yo vengo a Kiautschau, donde reina la sequía, cosa que no está dentro del orden, lo que hace que esta tierra no esté en orden y que yo, que llego a ella, no esté tampoco en el orden. Por eso necesito una casita donde pueda estar tranquilo, donde me pueda hundir en el *Tao*. Durante tres días y tres noches he trabajado sobre mí mismo, hasta que, al fin, he vuelto a alcanzar el *Tao*; entonces, naturalmente, una vez restablecido el *Tao*, ha empezado a llover.

No se si se comprenderá toda la profundidad de esta breve historia. Comprendiéndola, se comprende también a qué responde la aparición del cangrejo: este monstruo es un animal propicio que quiere, en cierto modo, tragarse a nuestro hombre para que renazca al equilibrio, para que encuentre el «Tao» y para que su vida interior, tras la sequía devastadora, reciba, de forma figurada, una lluvia saludable. Pero la inteligencia de nuestro sujeto le impide al dragón toda actividad, pues la única que tolera es la suya propia; y por eso no pasa nada. Mi paciente, por exceso de inteligencia, no encuentra el acceso a sus profundidades; está hipnotizado por la pretendida omnipotencia de la voluntad; y, cuando todo podría haberse arreglado todavía, él no cede: sacrifica al monstruo, con gran perjuicio para él. Pues este monstruo encarna a su sistema nervioso inferior, a su instinto, al que mata dentro de sí. Ahora bien, desprovisto de instintos, el hombre es semejante a una mariposa embriagada que revolotea sin objeto. Éste fue, por desgracia, el destino de nuestro sujeto: rechazando mis advertencias, encontró poco interesante mi proposición de esperar a los sueños siguientes; en el fondo, había dado por descontado que yo haría desaparecer su neurosis por algún truco, por encantamiento, lo que le habría permitido perseverar en sus ambiciosas aspiraciones. Como yo no hice nada de esto, juzgó que yo era también un incapaz, y se puso a seguir la prescripción que, en el

fondo, había esperado de mí: no preocuparse por su neurosis y proseguir su camino gracias a un esfuerzo mayor de voluntad. Yo le había dicho: «Sus sueños contienen una advertencia. Usted se comporta exactamente como el maquinista que tiene el frenesí de la velocidad o como los suizos que se lanzaron contra el enemigo con loca osadía. Si se comporta como ellos, se encaminará hacia una catástrofe». No quiso saber nada y continuó su camino con más energía, lo que tuvo como triste consecuencia el que, tres meses más tarde, perdiera su posición y tuviera que aceptar una mucho más modesta. Así se puso punto final a la brillante carrera ambiciosamente soñada. Fue un caso *muy* infructuoso, *el caso eterno del hombre de éxito que se engríe exageradamente y al que su inconsciente contradice. La contradicción se expresa primero en los sueños; si el sujeto no los acepta, será a la realidad a la que incumbirá la misión de imponer esta aceptación, con todos los choques fatales que esto implica*.

Espero que ya hayan comprendido lo que es a mis ojos la interpretación de los sueños. Naturalmente, la interpretación así entendida es complicada y supone muchos rodeos; pero no podría ser de otra forma, pues el hombre sueña según lo que es y en función de su naturaleza profunda. Los seres sencillos tienen sueños sencillos, y los seres complicados, que tienen cerebros más diferenciados, tienen sueños complicados. Prescindiendo de esto, todos los sueños tienen en común el que preceden, en cierto modo, a la conciencia de quien los sueña. Yo, en principio, no comprendo mis propios sueños mejor que cualquier otra persona los suyos, pues siempre están un poco más allá de mis expectativas y de mi alcance, y experimento con ellos las mismas dificultades que cualquiera. El saber no es una ventaja absoluta cuando se trata de los propios sueños. Los sueños de niño pueden ser ya de una profundidad inaudita. Yo podría contarles algunos que son simplemente fabulosos, hasta el punto que uno se pregunta, «mesándose los cabellos», cómo es posible que un niño sueñe cosas de las que, sin duda, no ha oído hablar jamás. En este orden de ideas, se constata fenómenos análogos en el curso de las enfermedades mentales, en las que se producen con frecuencia oleadas de representaciones que exigen, para su comprensión, conocimientos profundos. *Ocurre con los sueños como con la naturaleza en general*, que parece atestiguar una sutileza infinita mientras que, en el fondo, es de una sencillez tal que no alcanzamos a comprenderla. ¿Cómo puede, por ejemplo, una luciérnaga fabricar luz sin perder calor? ¿Cómo es posible que mientras nuestras mejores máquinas sólo tienen un rendimiento práctico del cuarenta al cincuenta por ciento las que utiliza la naturaleza trabajen sin pérdida? En cuanto comparamos nuestras obras con los hallazgos de la naturaleza, nos vemos obligados a reconocer que no somos más que niños; la naturaleza dispone de conocimientos maravillosos; ello es igualmente cierto para nuestra alma, creación de la naturaleza, naturaleza ella misma, que posee, por ello, conocimientos increíbles que lleva en sí sin saberlo; conocimientos de los que nosotros, sin embargo, podemos adquirir conciencia concediendo a las operaciones psíquicas toda la atención y toda la

seriedad que requieren, entregándonos, por ejemplo, al estudio de sueños de la especie de aquél que hemos comentado. Nuestra mirada penetra entonces cada vez más profundamente en el trasfondo, donde sorprendemos hechos que antes no nos habríamos atrevido ni siquiera a imaginar.

Como me estoy esforzando por hacerles captar en lo vivo la técnica del análisis y la interpretación onírica, volvamos a un punto que hemos dejado hasta ahora en la sombra. Es fácil interpretar un sueño superficialmente, de un modo aproximado, de acuerdo con la sensación que se tiene de él. Pero en tal caso no encontraremos en él más que lo que estemos dispuestos a encontrar. Así, cuando consideramos la naturaleza superficialmente diciendo: *no es más que un* guijarro o *sólo es un* lagarto, no sorprendemos en ella gran cosa; mientras que si la observamos con amor, si le consagramos toda nuestra atención, entrevemos entonces el maravilloso secreto que constituye ese mismo lagarto que antes nos parecía tan trivial. Si adoptamos esta última actitud para abordar un sueño, comprobaremos que hierve literalmente de significados y que está pleno de cosas inauditas. Pero, repitámoslo una vez más, esto sólo ocurrirá si le consagramos la atención necesaria, pues un sueño sólo revela su secreto si lo llenamos, como de una savia, con nuestra reflexión. Nos habría sido muy fácil pasar por alto ese monstruo torpe e incómodo; pero, entonces, el sueño no nos habría enseñado nada. Un sueño, estudiándolo como lo hemos hecho, puede en ocasiones hacer surgir y poner sobre el tapete *el problema fundamental, crucial* de un individuo, cuyas profundidades revela, extrayendo de ellas lo esencial y actualizando en *un supremo debate su concepción de las cosas*. Sueños tan reveladores son naturalmente menos frecuentes en los seres que piensan de un modo sencillo, aunque yo he conocido sueños de personas de carácter muy simple y que expresaban en los términos más simples *pensamientos infinitamente profundos*. Intencionadamente, a este respecto, les he contado la historia del «hacedor de lluvia»; pues, exteriormente, es la historia más simple y modesta que se pueda imaginar, lo que no le impide contener todo el misterioso secreto del Oriente.

El sueño del que ya hemos hablado tan extensamente sugiere aún otro problema. Nuestro paciente tiene cuarenta y dos años y su neurosis comenzó cuando tenía treinta y siete o treinta y ocho, es decir, *al comienzo de la segunda mitad de la vida,* en ese momento crítico en el que la psique, llegada a su punto culminante, se vuelve —o debería volverse— hacia su ocaso, para descender la pendiente que hasta allí ha subido. Pero los signos que invitan a ello escapan fácilmente a todo aquél que viva sólo una vida cerebral y brillante, relegando el resto de su ser al rango de accesorios molestos. Ésta es la razón por la que surgen tantas neurosis entre los cuarenta y los cuarenta y dos años en el hombre, y entre los treinta y cinco y cuarenta en la mujer, en ese período de la vida en el que se diría que empieza una nueva vida, *la vida del atardecer de la existencia*, cuando la mayor parte de los datos esenciales de la época anterior tienden a invertirse. Las supremas ambiciones de la juventud no son totalmente ciertas y dejan paso a otras aspiraciones. Pero éstas son cosas que la

mayoría de los seres ignoran, pues nosotros, al contrario que en Oriente, no tenemos para este punto de vista ni educación ni cultura. En cierta ocasión realicé una encuesta que me habían sugerido unos teólogos relativa a la siguiente cuestión: los seres que padecen dolores morales ¿prefieren confiar sus males íntimos a un médico del alma o a un sacerdote? Mi cuestionario cayó por azar en manos de un chino, quien respondió sencillamente: de joven me confiaría al médico; de mayor me dirigiría a un sabio.

En nuestro sueño, el monstruo que avanza tan pronto hacia la derecha como hacia la izquierda tiene una importancia especial por el hecho de que se dirige contra el sujeto del sueño, es decir, contra la actitud consciente adoptada, contra la corriente de vida actual. Esto habría debido obligar al sujeto a reconocer la existencia de una potencia que se enfrenta con su conciencia; confesión que, naturalmente, es muy desagradable de hacer, pues no nos gusta conceder que dentro de nosotros existen potencias cuyas voliciones son diferentes de las nuestras y que exigen ser tomadas en consideración. Se ignora lo que son estas potencias, pero se las aborda con una desconfianza insuperable; y, sin prestarles más atención, se las reprime. Ahora bien, hay muchas cosas preciosas que, a primera vista, nos parecen muy modestas e insignificantes. Pero, «si Dios le da vida», si nosotros le concedemos una atención suficiente y le damos tiempo para desarrollarse, el tosco capullo del gusano de seda puede engendrar una magnífica mariposa. Yo no evoqué con mi, paciente este aspecto del problema, pues, a causa de su actitud mental, no habría encontrado en él ninguna simpatía.

3[41]

Interpretando un nuevo sueño tendremos ocasión de abordar ciertas nociones esenciales, como, por ejemplo, la del *arquetipo, expresión que designa una imagen originaria, que existe en el inconsciente*. El arquetipo es también una forma de complejo; pero, al contrario de los que hemos estudiado hasta aquí, no es ya el fruto de la experiencia personal; es un complejo innato. El arquetipo es un centro cargado de energía. El dragón, por ejemplo, constituye una de estas imágenes originarias arquetípicas. Si, en el transcurso de mi existencia, no encuentro al dragón que hay en mí, si llevo una vida que se mantiene libre de esta confrontación, acabaré por sentirme a disgusto, un poco como si me nutriera constantemente de alimentos carentes de vitaminas o de sal. Tengo que encontrar al dragón, pues éste, del mismo modo que el héroe, es un centro cargado de energía. Si el encuentro no se produce, esta carencia provocará con la edad una contrariedad semejante a la que hace sentir la omisión de una necesidad natural del hombre. Esto puede parecer paradójico, pero estas imágenes originarias —de las que hay multitud— tienen cada una su carga específica, de la que no somos beneficiarios hasta que, tras haberlas descubierto, no

las hemos incorporado de una forma cualquiera a la trama de nuestra vida. El encuentro con el dragón puede efectuarse según diferentes modalidades, siendo lo esencial que haya confrontación. Quizá consiga que se comprenda mejor mi pensamiento diciéndoles que uno no se encuentra completamente a gusto hasta que no se encuentra a sí mismo, hasta que no tropieza consigo mismo; si no sé ha chocado con dificultades interiores, uno se queda en la propia superficie; cuando un ser entra en colisión consigo mismo, siente, inmediatamente, una sensación saludable que le procura bienestar.

Hay arquetipos que son esenciales, que pueden suscitar modificaciones fundamentales en una vida humana. La zona más oscura que rodea al centro en nuestro esquema 4 es un mundo mitológico y fabuloso, un mundo inferior o un mundo superior —como se quiera— que está formado por núcleos de potencial energético, núcleos que llenan nuestra vida: un ser que estuviera desprovisto de ellos sería de una indiferencia inhumana.

Hemos dicho anteriormente que los símbolos del sueño son de naturaleza esencialmente individual y que lo interesante es sobre todo interpretar una serie de sueños, lo que confiere a la interpretación una seguridad infinitamente mayor que cuando se hace sobre un sueño aislado. En lo que sigue voy —al menos en apariencia — a contradecirme y a romper las reglas hasta aquí establecidas: voy a interpretar un sueño aislado, que no forma parte de una serie y a cuyo autor no conozco. Interpretaré este sueño «arbitrariamente»; pero mi forma de proceder no estará, sin embargo, injustificada. El sueño del que vamos a hablar emana, en efecto, del inconsciente colectivo y está formado en lo esencial por una sustancia mitológica. Ahora bien, si un sueño está formado de materiales personales, su interpretación supone que se conozcan las asociaciones del sujeto, a las que el analista apenas si puede añadir gran cosa, dado que precisamente una persona es en su individualidad esencialmente diversa de cualquier otra. ¿No tiene cada individuo su vida propia, sus imágenes y sus representaciones propias? Pero esto, que es capital al nivel del inconsciente personal, no es ya cierto para los materiales que emanan del inconsciente colectivo. *Ante un arquetipo, el analista puede y debe comenzar a pensar*, pues depende de una estructura común a la condición humana, a propósito de la cual mis asociaciones serán tan válidas como las del sujeto del sueño. Yo puedo, pues, proporcionar los paralelismos, los materiales comparativos, en resumen, el contexto, con la sola condición de poseer un saber suficiente. En el sueño de que acabamos de hablar, mis conocimientos han podido contribuir a elucidar la significación universal del monstruo. Y esto es más o menos cierto para cualquiera, pues todos hemos oído hablar de cuentos, leyendas y mitología.

El sueño del que me propongo hablarles procede de un joven que se encontraba entonces en el estadio premonitorio de una psicosis maníaco-depresiva. El comienzo de las neurosis y de las psicosis frecuentemente está marcado por la aparición de sueños que tienen una gran importancia por las indicaciones que contienen sobre las

causas y la significación del trastorno que va a estallar. Parece como si se asistiera a una última tentativa por parte del inconsciente para elevar, en un supremo impulso, hasta la conciencia del sujeto los símbolos que podrían, en su confusión, proporcionarle una preciosa línea de conducta. *La explosión de una neurosis o de una psicosis* está marcada siempre por un período y un estado de perturbación, en el curso de los cuales comienza a desaparecer la sensación de seguridad inherente a la vida normal. El enloquecimiento y la inestabilidad que de ello resultan afectan profundamente al inconsciente, que se rebela contra la perturbación, la unilateralidad o la perversión de la conciencia, rebelión que provoca por parte del inconsciente un sueño, verdadero mensaje de circunstancias. Incluso no es raro que en ciertos sujetos aparezcan trastornos nerviosos en una época de su vida en la que creían haber alcanzado una seguridad muy particular; por ejemplo, cuando han hecho suya una convicción que les parece irrefutable, pero que, resultando más o menos deficiente para su inconsciente, provoca la rebelión de éste, que dirige un sueño capital al consciente. Los sueños que tienen lugar al comienzo de una neurosis o de una psicosis constituyen, junto con los sueños de la primera infancia, los sueños más interesantes que se puedan encontrar.

Subrayemos aún, a modo de preámbulo, que yo no conocía al sujeto del sueño. Fue un amigo mío, médico alienista en una clínica, quien, encontrando el sueño particularmente significativo, me lo comunicó. Su enfermo era un francés de veintidós años, muy inteligente y esteta. Como verán ustedes, las expresiones, la versión del sueño, son absolutamente generales y no exigen, por así decirlo, ninguna asociación personal, ya que los símbolos que utiliza son de la especie que deja habitualmente a los pacientes faltos de asociaciones. Los sujetos que tienen sueños de esta clase quedan bajo la impresión de su extrañeza e ignoran de dónde pueden haber sacado semejante imaginería. Por otra parte, los materiales asociativos que se relacionan con las pocas alusiones personales incluidas en el sueño me han sido comunicados, de modo que estamos en condiciones de comprenderlas. Añadamos aún que el enfermo hizo un viaje a España y que las representaciones que juegan un papel en el sueño son, en su mayoría, de origen español. Fue a raíz de este viaje cuando estalló la depresión, que fue diagnosticada de psicosis maníaco-depresiva. Al cabo de seis meses el enfermo pudo salir de la clínica, pero pocos meses después se suicidó. Su depresión parecía entonces prácticamente curada y el joven puso fin a sus días en un estado aparentemente tranquilo y razonable. Su sueño nos hará comprender por qué se suicidó. Es el siguiente: Bajo la catedral de Toledo hay una cisterna llena de agua en comunicación subterránea con el Tajo. Esta cisterna es una pequeña habitación oscura. En el agua hay una enorme serpiente cuyos ojos brillan como piedras preciosas. Cerca de ella, una copa de oro contiene un puñal. Este puñal es la llave de Toledo, y confiere a su poseedor la soberanía de la ciudad. La serpiente —yo lo sabía— era amiga y protectora de cierto señor E. C. Éste se encontraba al principio conmigo en la cámara oscura y pisaba con su pie descalzo en la boca de la

serpiente, que se lo lamía de la forma más amistosa, encontrando ambos en ello un placer. Así, pues, B. C. no tenía miedo de la serpiente, porque era un niño sin malicia; en el sueño, en efecto, B. C. no era adulto: sólo tenía siete años. Luego yo me encuentro solo en la habitación oscura y hablo con la serpiente, por la que siento un profundo respeto, desprovisto de temor. La serpiente me dice que España me pertenece, puesto que soy un amigo de B. C., y me ruega que le lleve al niño, a lo que yo me niego; le prometo, en cambio, descender yo mismo hasta ella para prestarme a sus caricias. Pero, en vez de esto, me decido de pronto a mandar a mi amigo S. (que desciende de los moros españoles, como atestiguan su tinte oscuro y sus cabellos negros). Este descenso exige, sin embargo, que él recupere previamente las fuerzas ancestrales de su raza. Por eso le digo que se apodere de la espada con empuñadura roja que está en la fábrica de armas de la otra orilla del Tajo, espada antigua que procede de los atenienses o de los focenses de Massilia, hoy Marsella. Este amigo fue a buscar la espada y bajó a la cisterna, donde yo le dije que se traspasara la palma de la mano izquierda con la espada, cosa que hizo. Pero no tuvo fuerza para permanecer en presencia de la serpiente; subyugado por el dolor y el temor, palideció y, vacilando, volvió a subir la escalera sin haberse apoderado del puñal. Por eso no pudo adueñarse de Toledo y yo tuve que abandonarle allí, como si fuera un adorno.

He aquí lo que los primitivos, que juzgan la naturaleza de los sueños con mucha finura, habrían llamado *un gran sueño*. Los otros, los sueños corrientes, no cuentan a sus ojos. Pero si alguno de ellos tiene «un gran sueño», siente la intuición inmediata de su significación colectiva, que le hace sentir la necesidad de contar el sueño a todos los que le rodean, como si tuviera para ello una obligación moral respecto a la tribu. Se reúne entonces el círculo de hombres, que se sientan en el suelo y escuchan el relato del que tuvo el sueño. Ciertos idiomas primitivos poseen una expresión para el sueño ordinario y otra para el gran sueño. Este comportamiento singular no es sólo característico de los primitivos; se encuentra también en Europa, en Roma, donde duró hasta el final de la República. Sabemos, por ejemplo, que la hija de un senador romano, a la que Minerva se le había aparecido en sueños, se presentó ante el Senado para, de acuerdo con su sueño, reclamar la restauración de un templo de Minerva que se había dejado que llegara a un estado ruinoso. El Senado, impresionado, concedió las sumas necesarias. Este relato expresa claramente la intuición inmemorial del carácter colectivo del gran sueño, que no pertenece a quien lo tiene, sino a la colectividad, al pueblo, a la totalidad de los seres. Si la interpretación de un sueño parece acertada, todos obtendrán con ello un provecho, cosa que no se podría pretender de los pequeños sueños que corrientemente se tienen.

Expongamos el contexto de este sueño impresionante. El sujeto, como ya he dicho, ha estado en España y, en particular, largo tiempo en Toledo, que es una ciudad de carácter inolvidable.

La joya de la ciudad es su catedral gótica, una de las más bellas de Europa; a nuestro hombre le causó una profunda impresión. Todo el que haya entrado en una

catedral gótica ha sentido hasta qué punto la Edad Media cristiana y su espiritualidad están vivos todavía en ella y se imponen al visitante. Debajo de esta catedral, en cierto modo debajo del mundo espiritual y radiante de la Edad Media, hay una cisterna cuya agua oscura está en comunicación con el Tajo. El Tajo rodea a Toledo por tres lados; como todo río, constituye un símbolo del fluir de la vida que pasa, del fluido paternal. Nosotros decimos, por ejemplo: «Nuestro padre el Rin». (*Vater Rhein!*). Si alguna vez se han encontrado ustedes a orillas de un río que corre tranquilo entre dos bosques y han contemplado su curso permanente y regular, comprenderán el valor simbólico que el Tajo puede tener en nuestro sueño. El río está unido por un brazo subterráneo a la cisterna, que constituye así un remanso aislado de las aguas apresuradas de la vida.

Toledo sigue siendo hoy una ciudad fortificada. En el pasado fue una fortaleza de las más inexpugnables de España. Capital de Castilla durante mucho tiempo, contaba en la Edad Media con doscientos mil habitantes y estaba dominada por alcázares moros. Esta ciudad, llena de murallas y de torres, causa en el viajero una impresión inolvidable de cohesión, de unidad, de tensión altiva contra todas las influencias que provienen del exterior; es la encarnación de una fuerza soberana; por eso *la ciudad es, desde tiempos inmemoriales, el símbolo de la totalidad perfecta,* capaz de imponerse por su propia potencia frente a todas las influencias disgregantes, el *símbolo de la existencia eterna, como la celeste Jerusalén,* que encarna la plenitud de los cielos, un estado duradero fuera del alcance del tiempo.

La *cisterna* es una sombría caverna situada bajo la iglesia. Debajo de las iglesias de la Edad Media suele haber una cripta, que es entre nosotros todavía un lugar para sepulturas y en donde antaño se procedía a los misterios secretos. En el agua de la cisterna nada una *serpiente*. La serpiente, como hemos dicho a propósito del sueño anterior, es un animal de sangre fría, un vertebrado que encarna la psique inferior, el psiquismo oscuro, el inconsciente, lo que hay de raro, incomprensible, monstruoso en nosotros, lo que puede alzarse, enemigo de nosotros mismos, capaz de ponernos, por ejemplo, mortalmente enfermos. La serpiente tiene ojos que relucen como piedras preciosas, lo que desde los primeros tiempos constituyó —no faltan las tradiciones que lo confirman— un atributo de la serpiente mágica. Las piedras preciosas, al igual que la copa de oro, subrayan todo lo que hay allí de inestimable. La copa representa un tesoro; contiene un puñal que es, al mismo tiempo, la llave de la ciudad; éste es ese tesoro que un dragón siempre tiene por misión guardar. La palabra «dragón» viene del latín *draco,* que significa simplemente serpiente. El dragón, símbolo del alma instintiva e inferior, es un animal considerado como nefasto en Occidente, mientras que en Oriente pasa por ser un animal propicio. En las leyendas suizas, por ejemplo, los dragones acechan siempre en las orillas de los ríos, a menudo son guardianes de fuentes, guardianes en ocasiones demasiado amenazadores. Aparecen casi siempre en relación con algún tesoro que se le quiere sustraer: en este caso es la llave de la ciudad, de la que el héroe, el amigo del sujeto del sueño, debía apoderarse.

Pero esta llave no es una llave ordinaria. Es, al mismo tiempo, un puñal; pues las representaciones de puñal y de llave se han fundido una en otra, contaminadas recíprocamente hasta formar las dos un todo, una unidad inimaginable. *Es frecuente en los sueños que significaciones diversas estén condensadas en un solo objeto que las expresa a todas*. Lo que el inconsciente pretende formular con esta *llave-puñal* no es expresable ni por el puñal solo ni por la llave sola. Estos dos objetos definen dos aspectos diferentes de un mismo dato inexpresable por una sola de nuestras representaciones; es tarea del espíritu consciente el encontrar el denominador común de estos dos objetos dispares. El *puñal* es un arma blanca que entra por ello en la categoría genérica de arma, englobada ésta a su vez en el concepto todavía más general de instrumento. El puñal, al igual que la espada, la lanza o la flecha, es una pieza forjada para un fin preciso, en respuesta a una intención, a una voluntad que ella indica. Todo *instrumento* depende de una intención, de una voluntad determinante que concreta sus medios de esta forma. Un telescopio expresa la voluntad de su constructor de discernir los objetos lejanos, y un puñal la de traspasar; la voluntad de traspasar ha tomado cuerpo en este objeto forjado en forma de punta. El puñal desea lograr su objetivo; evoca la penetración en una dirección precisa, lo que le acerca singularmente a ese otro instrumento que es la *llave*. Una llave también desea penetrar; la intención de abrir una cerradura, cosa que los dedos por sí solos son incapaces de realizar, se ha concretado en una llave. Goethe dice acertadamente en su *Fausto*: «La llave rastreará el lugar deseado, síguela hasta las profundidades: ella te conducirá hasta las Madres». Fausto desconoce el camino que conduce a ellas, pero la llave, que es intención dirigida, lo conoce y encuentra su punto de aplicación propicia.

En este orden de ideas, los primitivos no piensan de su arma que son ellos quienes la manejan con una destreza especial, sino que le atribuyen, como a un ser mágico, un alma que conoce el objeto que hay que alcanzar. Si la punta del puñal encuentra el corazón del adversario, ello quiere decir que lo ha buscado, que ha querido penetrar hasta allí, conduciendo el puñal a la mano del combatiente y no el combatiente al puñal. De hecho, en la psicología de los primitivos, el instrumento, todavía no diferenciado de la intención que él traduce, sirve de receptáculo de su proyección[42]. Estos comentarios ponen de relieve lo que hay de común entre un puñal y una llave: ambos buscan el punto propicio y conducen a la realización de un objeto. El sueño, naturalmente, no dice cuál es el elemento psíquico en nosotros que, simbolizado por la llave-puñal, está al corriente del camino a seguir; en el caso de un tratamiento habría que buscarlo.

Pasemos al *amigo de nuestro hombre, a ese señor B. C.*, que tiene por demonio protector a la serpiente, de la que también él es amigo. En la antigüedad, el demonio individual estaba representado frecuentemente por una serpiente que a menudo encarnaba, por ejemplo, el alma del héroe. Esta representación se basa en una concepción primitiva. Los primitivos, cuando han enterrado a uno de ellos, observan

el montículo de tierra fresca que le recubre; el primer animal que lo pisa es considerado el depositario del alma del difunto y se le reverenciará con el mayor respeto. El amigo de nuestro sujeto es un amigo de infancia; le había conocido cuando tenía unos siete años, y había sentido una viva amistad por él. Estas amistades de infancia son a menudo de naturaleza apasionada; si se las estudia de cerca y se investiga cómo están constituidas, con frecuencia se encuentra que cada uno de los dos amigos ha proyectado en el otro los elementos más nobles y más preciosos de su vida interior, su tesoro íntimo. El origen de la expresión «Mi tesoro» del lenguaje afectivo es éste. *Es, sin duda, el más bello misterio de la amistad el que se pueda creer al amigo eventualmente capaz de lo que uno no se atreve a esperar de sí mismo*. Estas amistades de infancia se basan con frecuencia en un secreto, en la intuición infantil de valores inestimables, de un gran tesoro oculto al que el amigo acaso tiene acceso. De nuestra vida escolar nos acordamos, sin duda, de que, entre nuestros compañeros, algunos pasaban por «héroes»; eran temperamentos especialmente dotados o estimables, a los que se quería cariñosamente y a los que se creía capaces de realizar maravillas. Ese señor B. C. había sido para nuestro hombre un amigo idealizado de este modo; a sus ojos desconocía el miedo, era capaz de grandes cosas y, con toda pureza, pasaba por ser un niño sin malicia. Por eso puede poner su pie en la boca de la serpiente, por ser el pie la parte del cuerpo tradicionalmente designada —ya en el catecismo nos lo decían— para las mordeduras de la serpiente. El niño de nuestro sueño puede aventurarse en el antro de la serpiente, que tiene para él sentimientos amistosos e incluso es su protectora. Encontramos aquí de nuevo una representación primitiva y originaria: las tribus africanas creen que sus hechiceros van acompañados de demonios, bajo forma de reptiles, y al alma la consideran una serpiente; cuando un negro se pregunta con perplejidad lo que debe hacer, dice, mientras se aleja: «Me voy a hablar con mi serpiente», queriendo decir con ello que va a hablar con su alma. La serpiente, en nuestro sueño, no sólo no aparece bajo una luz nefasta, sino que parece ser de muy buen augurio; ama al muchacho y éste, manifiestamente, le corresponde. El mismo motivo lo encontramos en el gran misterio de Eleusis representado sobre un vaso funerario célebre, en que el iniciado acaricia a la serpiente de Démeter, madre de la tierra. Del mismo modo, en la mitología germánica se encuentra la leyenda según la cual quien logre besar a la serpiente la transformaría en una bella joven; el cuento del *Rey de las Ranas (der Froschkönig)* procede de una imaginación análoga. Sólo el niño sin malicia, el hombre no desconfiado, puede no asustarse en presencia de una serpiente: todos los demás seres humanos sienten un profundo terror. Es este uno de los secretos de la infancia que se desvanece con ella: el ser, al crecer, olvida el secreto de la totalidad infantil, del niño que sabe dejar vivir en él todo un mundo sin paralizarlo con reflexiones, juicios, condenas; del niño que vive en una especie de Jardín del Paraíso, donde todos los seres crecen pacíficamente unos junto a otros. Desvaneciéndose este secreto con la edad, podemos decir que sólo un perfecto insensato está en condiciones

de presentir después esa totalidad disipada y enfrentarse sin miedo con su demonio interior. Gracias a su joven amigo la serpiente le dice al sujeto del sueño que toda España le pertenece. *El país entero* significa, de nuevo, una idea de totalidad. La posesión de España, del país entero, es un símbolo de la *totalidad* ya implícitamente incluida en la soberanía de Toledo. Como la serpiente impide el acceso a la totalidad del ser, es preciso —y él mismo expresa el deseo— descender hasta ella; le dirige al que sueña la apremiante petición de que le lleve otra vez al niño; en otros términos, y pasando a lo general, el alma inferior localizada en la médula espinal, el instinto profundo en nosotros, aspira a recuperar al niño. En vez de esto, corrientemente le prodigan muchos consejos tenidos por razonables. La serpiente, no obstante, reclama expresamente al niño juguetón y sin malicia; pues sólo con él puede entenderse, y no con el adulto, el moralista raciocinante, que apenas sabe sino pontificar desde lo alto de su conciencia. En cualquier caso, el ser consciente del sujeto que sueña siente ante la serpiente deferencia, sentimiento que por sí sólo atestigua cualidades poco comunes en nuestro enfermo; éste le habla a la serpiente con respeto, pero sin temor; ¡quizá habría sido mejor que lo sintiera! El descenso al antro de la serpiente, que representa un problema central, es también una reviviscencia de un patrimonio cultural ancestral. *La iniciación*, en efecto, ha sido imaginada siempre como un encaminamiento, como un descenso a la caverna en la que yacen los secretos en los que se va a ser iniciado. *Nuestro sueño es, pues, como la rememoración de antiguos misterios de iniciación*. Un hombre lleno de maldad no puede participar en ella, pues se expondría al peligro de ser mordido y envenenado; éste es, por otra parte, el motivo por el que nuestro sujeto prefiere usar de expedientes. Le hace a la serpiente la falaz promesa de bajar hasta ella —es lo que debería hacer—; pero, en lugar de esto, delega la obligación que él tiene en otro amigo, en un amigo de la edad adulta. El sueño relata por su cuenta que este nuevo amigo desciende de los moros españoles, a los que Toledo perteneció en tiempos. Estos moros no eran cristianos; al contrario, eran enemigos mortales de la Iglesia cristiana de la Edad Media. Por tanto, un descendiente de ellos no podría ser un verdadero cristiano; en el fondo sigue siendo un pagano, un mahometano, un adversario irreductible de la Iglesia. Este joven tiene una tez oscura y el pelo negro, lo que indica bien su ascendencia. En cualquier caso, el que sueña le atribuye con precisión un conocimiento suficiente del español o del árabe —o del idioma oportuno— para que le permita entablar una conversación fructífera con la serpiente. Este amigo de tez oscura simboliza la *sombra del que sueña*. Una de dos: o conocemos nuestra sombra o no la conocemos; en este último caso, tenemos frecuentemente un enemigo personal en el que proyectamos nuestra sombra (con la que le cargamos gratuitamente), que la posee a nuestros ojos como si fuera la suya y a quien incumbe enteramente su responsabilidad; es nuestra «cabeza de turco», a quien vilipendiamos y a quien reprochamos todos los defectos, todas las bajezas y todos los vicios, que son precisamente los nuestros. Deberíamos aplicarnos una buena parte de los reproches con los que abrumamos a los demás. En vez de ello

actuamos como si nos fuera posible así liberarnos de nuestra sombra; es la eterna historia de la paja y la viga. El joven de tez oscura, el portador de la sombra del que sueña, debe realizar en el sueño, en lugar del sujeto, lo que el destino exige de éste. Nuestro hombre prefiere descargarse de este descenso al mundo reptiliano que subyace a la Iglesia cristiana, en su doble oscuro, en el joven de piel de color, cuya inmoralidad probada está en relación con su ascendencia pagana. «Que se las entienda él con la serpiente», piensa, esperando engañar de este modo al reptil. No obstante, temiendo que su oscuro amigo haya dejado decaer en él las fuerzas morales de su raza y que ya no pueda intentar la prueba con éxito, el sujeto del sueño recurre a un rito especial para dotarle de fuerza y de valor; se le aconseja, para preparar el triunfo, que se apodere de una espada conservada en una fábrica de armas situada en la otra orilla del Tajo. En efecto, esta fábrica de armas blancas existe y funciona todavía en nuestros días. La espada, que según el sueño se conserva allí, perteneció a los atenienses o a los focenses y tiene un origen milenario. Una espada, naturalmente, tiene, en lo esencial, el mismo significado que un puñal, sólo que es más grande y constituye aquí la «espada mágica» por excelencia, la espada que siempre necesita el héroe. Pensemos en Sigfrido. Se trata en este caso de un instrumento cultural que data de los tiempos más antiguos. Como decíamos a propósito del puñal, esta espada señala una intención; es la voluntad concretada, mejor aún, concretable, del hombre que, gracias a ella, defiende su vida y conquista tierras. La *voluntad* es un antiguo bien cultural cuyo nacimiento coincide, en el fondo, con el origen de la cultura. Mientras la voluntad no existe no se puede hablar de que exista cultura alguna. Por eso es manifiestamente insensato querer inculcar la cultura a los negros. *La voluntad sólo ha surgido y ha adquirido fuerza a lo largo de los milenios, y por eso es simbolizada siempre en los sueños bajo forma de instrumento transmitido desde los tiempos más antiguos, de tesoro o de arma heredada de los antepasados*. Este patrimonio cultural ancestral, del que es preciso que el doble del que está soñando se apodere, debe conferirle una fuerza mágica gracias a la cual soportará victoriosamente la prueba de la serpiente. Además, para hacerse fuerte, el amigo debe infligirse una herida, que no es otra cosa sino una mutilación mágica, un sacrificio ritual que se encuentra por todas partes en las formas más diversas. Pensemos en la mutilación de Odín colgado de un árbol; quizá conozcan ustedes el notable pasaje en el que dice: «Durante nueve noches, herido por una lanza, permanecí colgado de un árbol sacudido por los vientos, sacrificado a Odín, mi propia carne sacrificada a mí mismo». *El rito mutilador* no es de origen cristiano; es de inspiración puramente pagana. El pasaje de nuestro sueño exige, también, que se le comprenda en este sentido: recurriendo el sueño a una interpretación tradicionalmente pagana, se concibe que sea el pagano que duerme en el corazón de nuestro sujeto quien deba encargarse de bajar hasta el dragón. Mas para ello precisa una ayuda de la que los antiguos tenían el secreto y que ha caído en el olvido; si la poseyera, quizá tuviera el valor necesario para la prueba. La mutilación tiene un objeto mágico; simboliza un

sacrificio propiciatorio de sí mismo, que anticipa, en cierto modo para desviarla, una catástrofe que amenaza. Esta representación es aún extremadamente viva e intensa en los primitivos, como lo atestigua el siguiente relato: un negro tuvo una noche una pesadilla en la que se veía perseguido, atrapado y quemado vivo por sus enemigos. Al despertarse reunió inmediatamente a todos sus parientes y les suplicó que le quemaran vivo a fin de escapar a sus enemigos. No quisieron hacerlo, pero la excitación del negro no cesó hasta que consintieron en atarle y encender bajo sus pies un fuego. Sus quemaduras fueron de tal importancia que durante nueve meses estuvo imposibilitado de andar y los pies le quedaron lisiados para el resto de su existencia; nuestro negro, sin embargo, estaba satisfecho: la catástrofe que le amenazaba había sido anticipada y, en su espíritu, había sido conjurada gracias a una mutilación simbólica.

En el sueño, el amigo, que es al mismo tiempo el doble y la sombra del que sueña, debe traspasarse simbólicamente la mano, a fin de conjurar la amenaza del dragón. Obedece a esta orden y se traspasa la mano izquierda, pues el lado izquierdo es siempre el lado desfavorable. (De aquí el doble significado de la palabra latina *sinister*; el lado izquierdo es el lado oscuro e inconsciente, mientras que el lado derecho es el lado consciente; es a la mano derecha a la que la conciencia inerva principalmente, correspondiendo a la mano izquierda el acompañamiento). Sin embargo, a pesar de todos estos preparativos, el dolor y el temor son demasiado intensos y dominan al amigo moro; no supera la prueba y sube la escalera sin haber logrado apoderarse del puñal, llave de la ciudad; a partir de este momento ésta se hace inaccesible para nuestro sujeto.

Llegamos ya al final singular del sueño: el sujeto abandona al amigo como si fuera un adorno. Un adorno puede ser un cuadro colgado en la pared, un pequeño objeto artístico, una estatua de yeso, etc. El amigo es abandonado, pues, a título de adorno, es decir, como algo fútil e insignificante, en una postura artificial, privada de vida. El amigo ve cómo le retiran su razón de ser; se convierte en una especie de estatua de sal, puramente decorativa y totalmente ajena al papel de héroe al que primitivamente estaba llamado. Tal es la conclusión del sueño: el que sueña no ha realizado la misión que le correspondía; ha faltado a su promesa de bajar él mismo hasta la serpiente; con falacia ha delegado en un amigo; *el enfrentamiento de su problema vital es abandonado a una parte inconsciente de su personalidad*, como si nuestro hombre le dijera en un aparte a ésta: «Arréglatelas como puedas, yo ya no me ocupo de eso y me lavo las manos». Ya hemos comentado esta actitud a propósito del sueño anterior. Cuando nos acosa un problema difícil empuñamos la varita mágica del intelecto, que lo expulsa de nuestro pensamiento. El problema se encuentra entonces automáticamente abandonado al otro que hay en nosotros, a nuestro genio, a nuestra sombra, a alguna parcela inconsciente de nuestro ser, que debe asumirlo y que intenta, sí, resolverlo, pero ¡Dios sabe cómo! ¿Han visto ustedes el film *El estudiante de Praga*? Describe de maravilla toda esta psicología. Se trata de un estudiante que

tiene dificultades económicas. El diablo se le aparece y le ofrece una importante cantidad de dinero a condición de que todo lo que hay en su habitación le pertenezca. El estudiante acepta el trato, pues todo lo que posee —un espejo casi desazogado, una cama desvencijada, una vieja espada de duelista y algunas otras minucias— el diablo puede llevárselo cuando quiera. Pero el diablo le ruega que se mire un instante y, mientras se está mirando en el espejo, el diablo le hace una seña a su imagen, que desaparece y le sigue. El estudiante no se preocupa demasiado; le resulta molesto en la peluquería no verse en el espejo, pero la pérdida de su imagen no le produce, en principio, otros inconvenientes. Sin embargo, el momento de pagar estaba cerca: el estudiante se prometió con una joven y tuvo una disputa con un pariente de ésta. Su futuro suegro, dado que el duelo era inevitable y el estudiante una buena espada, le rogó que no matara a su adversario. Naturalmente, el estudiante se comprometió por su honor a no hacerle más que un rasguño. Pero, llegado el día del duelo, cuando se dirigía al lugar convenido en las afueras de la ciudad, una rueda de su coche se rompió; tuvo que continuar a pie bosque a través; llegaba con retraso e iba irritado; cuando le faltaba poco para llegar, descubrió entre los árboles a un personaje que venía a su encuentro espada en mano; al acercársele vio que era su doble y que estaba limpiando en la hierba su espada goteante de sangre. Tuvo entonces la intuición de lo que había pasado. Se precipitó en el claro. El duelo se había celebrado ya y el adversario yacía muerto, rodeado de su sangre. Por lo tanto, había incumplido su promesa. ¿Por qué? Porque había vendido su sombra al diablo. Siempre es preferible saber lo que hay en nuestra sombra, para que el «diablo» no se apodere de ella.

Poseemos ya amplios materiales que forman el contexto del sueño y que nos permiten concebir éste como un mito del dragón en forma individual. El sujeto del sueño no era un sabio versado en mitología; sin duda, como a todos, en su infancia le acunaron con cuentos y leyendas. Pero, ya adulto, no se le habría ocurrido jamás forjar semejante mito ni habría esperado nunca encontrarlo en su imaginación. No obstante, el sueño lo ha tenido realmente él; es decir, que su inconsciente ha expresado, con ayuda de los materiales del propio sujeto y bajo una forma personal, el cuadro completo de un mito del dragón, con todas sus peripecias. Así, su situación consciente, entonces alterada, cristalizó en él las grandes líneas de este mito. ¿Qué debemos pensar de ello? Significa lo siguiente: «Tú te encuentras en una encrucijada, en la que el ser humano, si intenta vivir plenamente la órbita de su vida, se ha encontrado ya con frecuencia antes de ti. La situación que hoy es la tuya ha sido ya vivida, en el transcurso de milenios, un número incalculable de veces». Esto es lo que demuestra el mito del dragón, que se encuentra en toda la humanidad, que está difundido por toda la tierra, sin distinción de latitudes o de climas, y que se da en todos los pueblos igual o en alguna variante que se corresponde con él. En todas partes encontramos a un héroe que realiza alguna empresa excepcional. La generalidad de esta imagen arquetípica permite afirmar con certeza que corresponde a una experiencia corrientemente vivida por el hombre y repetida hasta el infinito en el

curso de las edades; cada vez que el ser se enfrenta con una situación que no logra dominar, el inconsciente, en respuesta a la representación de una misión insoluble, de una exigencia impracticable, reacciona —haciéndola, de este modo, resurgir siempre— reproduciendo la imagen socorrida del mito del dragón. Estas imágenes arquetípicas tienen —ya lo hemos visto a propósito del sueño anterior— una importancia que no pertenece a ellas; sirven para incluir en un cuadro general y supraindividual el caso específico personal que parece único e insoluble; muestran, al mismo tiempo, que el sufrimiento de cada uno es también el sufrimiento de todos, y que la situación particular, inextricable, constituye un problema humano absolutamente general. Hay en ello una ventaja: el dardo doloroso que clava toda situación excepcional, la impresión de aislamiento que provoca, se ven suprimidos y el individuo se religa con la humanidad entera. Por eso los antiguos sacerdotes-médicos —ya lo hemos dicho antes— utilizaban estas imágenes arquetípicas como medios de curación. Hacían entrever a sus enfermos estas imágenes consoladoras que les descubrían, en su aislamiento y en su abandono, que la humanidad entera, desde siempre, había participado en sus dolores. Estas evocaciones nos conmueven y hacen vibrar algo en nosotros que nos dice que, realmente, no estamos ya solos. La filosofía japonesa expresa un aspecto de esta idea al decir: «Cuando estás solo y crees que puedes hacer lo que quieres, no olvides al viejo sabio que habita en tu corazón». Este *viejo sabio* es la encarnación viviente en nosotros de las imágenes arquetípicas. Es el hombre tan viejo como el mundo que, durante dos millones de años, ha vivido la vida humana con todos sus sufrimientos y todas sus alegrías, que ha almacenado en sí las imágenes fundamentales de la existencia y que, en nombre de su experiencia eterna, evoca una imagen que hace comulgar con el fondo humano a toda situación individual, en apariencia única. Aplicar oportunamente el arquetipo que conviene no constituye sólo el arte del *medicine-man* primitivo y la sabiduría de los sacerdotes-médicos que les sucedieron, sino también el de nuestros directores de conciencia; pues el sufrimiento del héroe simbólico, en el que se basa toda la religión cristiana, es también una imagen arquetípica de esta clase que eleva, liberándolo así, el sufrimiento de cada uno al nivel del sufrimiento de todos. ¿En qué consiste la acción apaciguadora de estas imágenes? Un gran sufrimiento, una conmoción moral nos alejan de las bases de la existencia y de los instintos; el sujeto afectado siente entonces una particularización excesiva, un aislamiento, una desorientación; estas imágenes saludables vienen a mostrar al alma doliente en qué estado se encuentra el ser, qué episodio de la existencia vive; si es capaz de presentir lo que ellas evocan, obtendrá de ello un inmenso beneficio. La vida cotidiana lo atestigua; en ella utilizamos —sin disponer, no obstante, de los mismos recursos de amplificación— un procedimiento análogo. Cuando algún pariente nuestro sufre una desgracia que le pone fuera de sí, solemos decirle: «No lo tomes demasiado por lo trágico» o «¡Es la vida, todos pasamos por eso!» o «¡Lo que te queda por pasar!…», etc. De este modo un gran pesar, sin que se necesite ni siquiera recurrir conscientemente a los

arquetipos, es situado en un terreno general, lo que lo hace más soportable. «Mal compartido, sólo es medio mal», dice un proverbio alemán. Hay en ello un efecto saludable que emana de los arquetipos.

El autor de nuestro sueño es presa de una honda confusión, de una particularización, de una desorientación tales que ya no sabe encontrar su camino. No se da cuenta de la tormenta que crece y amenaza, pero el inconsciente le dice entonces: «Tú te enfrentas con un problema que está expresado desde siempre por el mito del dragón». El sueño utiliza incluso un lenguaje más específico aún, que rejuvenece de forma histórica las viejas imágenes primitivas, asociándoles la catedral de Toledo. Casi se podría traducir su sueño en forma de diálogo o de apólogo. Por ejemplo, nuestro sujeto visita al viejo sabio, ese viejo sabio del que hemos hablado hace poco, y le pregunta: «¿Qué me pasa? ¡Ya no me comprendo!». «¿De dónde vienes? Has estado en Toledo, en su catedral. ¿Qué has visto allí? ¿Qué es lo que te ha causado la impresión más profunda?». Y el viejo sabio le hace adquirir conciencia de su situación: «Has visto, además, bajo la catedral cosas muy curiosas: una cisterna en la que había un dragón, una serpiente que guardaba una copa de oro, la cual contenía la llave de la ciudad». El joven no comprende apenas este lenguaje enigmático. Si él pudiera resumir todas las impresiones que ha tenido en Toledo —y que nosotros difícilmente podemos imaginar, puesto que no hemos estado allí—, seguramente haría una descripción viva y sorprendente de la época medieval en su magnificencia y su potencia, y de esta ciudad que fue la sede de la Inquisición tras haber sido el centro de la ciencia árabe. Se da en ella la curiosa mezcla de dos culturas, de la cultura cristiana y de la cultura islámica y pagana. Esta fusión desencadena, sin duda, en una persona culta, poderosas asociaciones que se agrupan en torno de su concepción misma de las cosas y que alimentan sus preocupaciones relativas, de una parte, al mundo cristiano, y de otra, a un mundo diferente y opuesto. El mundo cristiano es el mundo del sujeto que sueña, el mundo superior, mientras que el mundo pagano es un mundo subterráneo que ha sido superado. Alfonso VI logró reconquistar España y rechazar a los moros. La serpiente fue relegada y encerrada en los bajos fondos, lo que constituye una imagen apocalíptica, innata al ser cristiano, aunque falte toda educación religiosa. Siempre nos imaginamos que el cristianismo consiste en una cierta profesión de fe y en la pertenencia a la Iglesia. En realidad, *el cristianismo es nuestro mundo*. Todo lo que pensamos es fruto de la Edad Media cristiana. Nuestra ciencia misma y, en una palabra, todo lo que se agita en nuestros cerebros está formado, necesariamente, por ésta era histórica que vive en nosotros, de la que estamos impregnados para siempre y que constituirá, hasta las épocas más lejanas, una capa de nuestra psique, del mismo modo que nuestro cuerpo conserva las huellas de su desarrollo filogenético. Nuestra mentalidad entera, nuestras concepciones de las cosas, han nacido de la Edad Media cristiana, se quiera o no. El «siglo de las luces» no ha borrado nada; la huella del cristianismo se encuentra hasta en la forma en que el hombre quiso racionalizar el mundo. La visión cristiana del

mundo es, por consiguiente, un dato psicológico que escapa a las explicaciones intelectuales. *Es un pasado que, en sus rasgos y en sus consecuencias, será, como todo pasado, un eterno presente. Estamos marcados, de una vez para siempre, por el cuño del cristianismo. Pero no por ello es menos cierto que llevamos en nosotros igualmente la marca de lo que le precedió.* El cristianismo tendrá pronto dos mil años; en la historia del mundo esto no es más que un breve instante. Fue precedido por un cúmulo de siglos, de innumerables milenios en los que todas las cosas eran distintas. La época histórica sólo se remonta a cuatro mil años antes de Jesucristo. Antes habían transcurrido de ciento cincuenta mil a doscientos mil años de una existencia primitiva de tribus, existencia que ha arraigado sus tradiciones en los seres y de la que todavía estamos impregnados. Lejos de haberse perdido esta tradición, continúa viviendo en nosotros e incluso se puede demostrar fácilmente que se ha fundido orgánicamente con nuestro cristianismo, pues la Iglesia católica se ha alzado sobre la base de un sincretismo pagano. Sin embargo, la continuidad histórica está interrumpida por una falla que se expresa exteriormente en el hecho de que el cristianismo, según la enseñanza religiosa que todos hemos recibido, surgió en la historia libre de todo pasado, como un relámpago en un cielo sereno. Esta concepción fue, sin duda, necesaria, pero estoy persuadido de que es falsa, pues no hay nada que no tenga su historia; y tampoco el cristianismo, aunque pretenda ser una revelación única caída del cielo, deja de tener su devenir propio, siendo sus comienzos, por otra parte, de una claridad perfecta. No sólo ciertas prácticas de la misa, ciertos detalles de las prendas sacerdotales están tomados del pasado pagano, sino que también las ideas fundamentales del cristianismo tienen sus antecedentes históricos. La falla en el seno de la continuidad no es debida, como hemos dicho, sino a la impresión profunda causada por la pretendida unicidad del cristianismo, impresión a la que todo el mundo ha sucumbido y que ha hecho, por decirlo así, que se edifique una catedral sobre un templo pagano, cuyos vestigios se ocultaron tan bien que su presencia cayó en el olvido. Así, bajo la catedral de Toledo hay una cisterna que constituye una representación típica de un lugar antiguo de iniciación y en la que se conserva la serpiente benéfica. Esta representación de la serpiente en la cripta oscura es una imagen pagana, que ha sobrevivido incluso en el seno de la tradición cristiana y de la que poseemos una descripción significativa que data del siglo V después de Jesucristo.

¿Qué podemos concluir de todas estas consideraciones? Nuestro sueño parece decir: bajo la concepción cristiana de las cosas subsisten los vestigios indudables de la tradición pagana, vestigios que, naturalmente, faltan en la tradición cristiana, pues estas supervivencias son inferiores y oscuras, referentes al alma primitiva, al «psiquismo espinal», al ser amasado de instintos. Pero si estos elementos faltan en la parte superior del psiquismo, en la catedral cristiana, no por ello dejan de ser todavía vivaces en los bajos fondos. Las imágenes mitológicas de su sueño habrían debido llamar la atención del sujeto sobre el hecho de que el ser pensante y sensible, en el

sentido del credo cristiano, había llegado a una encrucijada en la que había que adquirir conciencia de un secreto insospechado hasta entonces, del secreto antiguo de la serpiente. La amistad que el sujeto del sueño tenía con ese señor B. C., que sabía tratar a la serpiente, habría debido indicarle qué actitud tenía que adoptar para abordar al dragón con provecho. ¿Qué secreto guardaba éste? ¿Ante qué se ha cerrado, por consiguiente, la Iglesia cristiana? ¿Qué es lo que se ha perdido de vista, olvidado y cubierto por los siglos y que los antiguos conocían aún? Es el secreto terrestre del *alma inferior*, del *hombre natural* que no vive de forma puramente cerebral: aún tienen algo que decir en él la médula espinal y el simpático. Se ha tratado de escrutar, de disecar este secreto de forma racional, y se ha pretendido que se trataba de esto o de aquello, de sexualidad o de otras cosas más; pero escapa a estas tentativas, pues implica al mismo tiempo el problema de la concepción de las cosas y resulta inabordable para todo aquél que no adopte una *actitud religiosa* y no se detenga en los *símbolos*. Pues la comprensión de este misterio los exige y no se podría profundizar en él hablando sólo con la razón y no diciéndole, por ejemplo, al enfermo sino: «Haga esto o lo otro» o «Esto es bueno y aquello es malo», o también, «No tenga vergüenza: vuelva a su propio ser y haga su *mea culpa*;» pues todo ello se lo lleva el viento y semejantes discursos no cambian nada en el estado real del enfermo. ¿Qué desean los que viven en nuestros días? Todo antes que prédicas moralizadoras, cuya música conocen desde hace mucho tiempo. Por eso consultan al médico, en el que esperan encontrar un poco de comprensión humana y algo de conocimiento de la vida; se explica, por otra parte, su decisión, pues su primer deseo es que se comprenda que se trata, en ellos, de algo legítimo, algo refractario a las tentativas de proscripción moral, tentativas que han practicado hasta la saciedad desde hace mucho tiempo, con gran daño para ellos, y que les han conducido al borde del abismo. Conflictos de esta naturaleza no pueden ser resueltos a golpes de razón tonante; su solución, por el contrario —nos lo muestra la psicoterapia moderna con mucha insistencia—, se actualiza de la forma más misteriosa en un proceso de desarrollo psíquico apoyado en símbolos; esta operación, por otra parte, supera nuestro entendimiento. Si hubiéramos nacido chinos la comprenderíamos sin dificultad. Pero nuestro pensamiento es diferente, tan estrictamente localizado en las capas superiores que no logramos imaginar lo que pueden ser un desarrollo simbólico, una metamorfosis insensible. Nosotros sólo concedemos crédito a la conciencia, que nos ha permitido dominar el espacio exterior y domar a la naturaleza que nos rodea y a la que ella nos hace inteligible. Pero no nos ha sido hasta ahora de una gran ayuda para escrutar nuestra naturaleza íntima, el mundo de lo infinitamente pequeño que duerme en nosotros (véase la zona central más oscura del esquema 4), que constituye el secreto oscuramente presentido por nuestro ser interior, pero del que nuestra conciencia lo ignora todo todavía. Por eso yo he profesado desde siempre que es preciso afrontar estos dominios desde el ángulo irracional e inquirir en primer lugar lo que el inconsciente puede decirnos de ellos. Si yo tuviera que tratar a este

paciente, comenzaría nuestras conversaciones poniendo la visión cristiana del mundo sobre el tapete; le diría: «Usted es, sin duda, de una alta moralidad, pero vive con una concepción de las cosas que, siendo demasiado razonable, le ha hecho perder de vista a la serpiente. Naturalmente, su ortodoxia cristiana consciente le apunta que se trata del diablo, huésped de las profundidades, y que la serpiente que le encarna debe estar proscrita en los subterráneos, como un peligroso comensal al que no hay que frecuentar. *Pero cuando se está en los pródromos de una psicosis, hay por fin motivos para preocuparse de esa serpiente a la que los viejos sabios atribuían también virtudes salvadoras*. Y, debido a que este saber se oscureció con el tiempo, fue por lo que el sueño tuvo que recurrir al instrumento antiguo de conocimiento, a la espada discriminadora que los antiguos se habían forjado». He olvidado aún algo: la empuñadura de la espada es roja. El rojo es el color de la sangre. Cuando la sangre está en juego, la situación se hace seria y las coartadas falaces no tienen valor.

¿Qué falta comete nuestro enfermo? El no sospecha en qué situación se encuentra e ignora por qué ha llegado a ella; ignora también que el problema que le hace sufrir no es particular suyo, sino que constituye un mal del siglo. *¿Qué es un problema contemporáneo*? Decir de un problema que es general, es decir que existe en los cerebros de numerosos hombres; éstos son elegidos por la suerte, en virtud de su naturaleza íntima, para sufrir una incompatibilidad grave, que se hace aguda en el mundo moderno, y para elevarla a la dignidad de problema a resolver. Son siempre individuos, tomados uno a uno, que sienten un problematismo latente y que lo sufren en lo más profundo de sí mismos, quienes están llamados a responder a él y a contribuir a su solución, buscándole, puesto que no pueden evitarlo, una solución en sus propias vidas. El joven sujeto de nuestro sueño forma parte de aquéllos que deben encontrar respuesta a estas preguntas: «¿Qué es lo que nos falta hoy? ¿Qué hemos omitido? ¿Qué tenemos que saber todavía?»; forma parte de los que están encargados de tender un puente entre el hombre contemporáneo y el ancestral, a fin de que salvemos el abismo abierto en nosotros entre las capas superiores de nuestro psiquismo, formadas por nuestros pensamientos y nuestros sentimientos racionales y las capas inferiores que existen desde siempre. Es inútil decir: «Debería ser de otra forma», porque *es así*. Esta fórmula estereotipada, sin embargo, se oye siempre en cuanto surgen dificultades en un orden cualquiera, aunque no constituye una contribución nueva a la cuestión planteada, puesto que todos la conocemos de antemano. Es como si se le dijera a un tífico que no debería tener la fiebre tifoidea, que él padece precisamente y que es todo su mal. Debemos esforzarnos por perder la costumbre del sempiterno: «Debería…». Esta pobre fórmula no cambia ya nada. Cuando un paciente viene a consultarme no basta que yo le diga: «¡No debería usted meterse en tales problemas!», pues los lleva en sí y es preciso que contemos con ellos. En cuanto se utilizan escapatorias y frases huecas, todo está, naturalmente, perdido; el enfermo se queda en su noche y no se sabrá jamás dónde le duele la herida ni dónde yace la serpiente.

En el momento en que se produjo nuestro sueño, hace muchos años, yo no podía comprenderlo. Sin embargo, tras haber estudiado numerosos sueños de esta clase, tuve la sensación de que si me hubiera sido dado, en aquella época, tomar el caso en mis manos, habría podido ayudar al joven, quien quizá no se habría suicidado. Desde entonces, he visto numerosos casos parecidos. A menudo la comprensión real de un sueño como éste ayuda a que en una existencia se produzca un cambio radical. Con seres sensibles y refinados, artistas e inteligentes, nunca se pondrá demasiada atención. Las trivialidades no sirven para nada; es preciso ser serios y llegar al fondo de las cosas. El joven había elegido Toledo, a la vez como meta de su viaje y como tema de su sueño, por razones particulares.

Hemos olvidado con toda ingenuidad que bajo nuestro mundo de razón hay hundido otro mundo. *No sé cuánto tendrá que sufrir todavía la humanidad para hacerse esta confesión*. Es como sí, por ejemplo, no sospecháramos *que somos nosotros quienes hemos hecho la guerra y nos imagináramos que ésta ha venido por sí misma*. No es tan sencillo como parece. Si nuestro joven hubiera comprendido el sentido de su sueño, habría debido decirse: «Soy presa de algo que me tiene aprisionado y que, reduciendo mi horizonte, me cierra a otras percepciones y me las hace parecer extrañas. He pasado junto a un secreto». ¿Cuál es? Oculta una llave, el instrumento esencial para la entrada en la ciudad, gracias a la cual se podría mandar sobre el conjunto. *¿El conjunto? Es la personalidad total, el alma entera y no ya sólo una de sus parcelas. Le es preciso restaurar la unidad del país, la integridad del dominio psíquico*. Sólo será soberano del todo aquél que tenga valor para apoderarse de la llave, cuya conquista supone que se sea sin malicia, es decir, como un niño, como el muchachito que fuera el sujeto del sueño. Su amigo B. C. cumplía esta condición, pues no tenía miedo de ese secreto y lo abordaba con toda la ingenuidad. Como es sabido, el niño, que no tiene más que un pie en el mundo de la conciencia, que no está todavía comprimido y dirigido, dispone del olfato necesario para conversar amistosamente con el «animal que hay en él»; esta última expresión despierta en nuestra mente un hondo disgusto. Este «animal en nosotros» es, sin embargo, algo muy natural y no es más abominable que los animales que viven en la naturaleza circundante y que realizan fielmente la voluntad del Creador, cosa que no podríamos pretender de nosotros mismos, puesto que siempre tratamos, con nuestros caprichos y nuestros cambios bruscos, de ir con rodeos ante ella. Nuestra ambición no trata de realizar la totalidad de nuestro ser; una ambición semejante sería poco cómoda y desagradable. Los animales, por su parte, son verdaderamente ellos mismos. El animal y la planta son, para mí, los símbolos mismos del ser piadoso. Todo nos induce a inspirarnos en su ejemplo; viven la totalidad de su ser, como el niño vive la suya. Bajo el dominio de los hombres, esta inconsciente plenitud, naturalmente, ha desaparecido. Pero ¿por qué Cristo dijo: «Sed dulces como las palomas e inteligentes como la serpiente»? El final de esta sentencia, suena mal en nuestros oídos. Igualmente, cuando dice: «Ama a tu prójimo…», encontramos bello

este pensamiento… pues nos dispensa de ocuparnos de nosotros mismos pero cuando añade: «… como *a ti mismo,*» este añadido no tiene ya nuestra adhesión y pretendemos que el amarse a sí mismo sería hacer profesión de egoísmo. ¡Amarse a sí mismo! No era necesario predicárselo a los antiguos, que lo hacían de un modo natural. ¿Y hoy? Haríamos bien en tomar en serio este «como a ti mismo». ¿Cómo puedo amar a otro si no me amo a mí mismo? ¿Cómo se puede ser altruista si se maltrata uno mismo? Cuando tratamos a nuestra persona con la dignidad que le corresponde, cuando nos amamos a nosotros mismos, vamos de descubrimiento en descubrimiento, comprendemos lo que somos y qué es lo que importa que amemos. Se trata, nada menos, que de poner el pie en la boca del dragón. Todo aquél que sea incapaz de amor será incapaz de metamorfosear a éste, y las cosas proseguirán su antiguo curso. *Se ha olvidado que bajo la catedral cristiana se encuentra un santuario antiguo de iniciación en el que vive una serpiente, fiel guardián de la copa de oro, que contiene la llave de la totalidad*. Es preciso no confundir el sí *mismo* que debemos amar, con nuestra pequeña persona, con nuestro yo, al que no amamos por sí mismo, sino a causa de la copa de oro, a causa de Toledo, a causa de la ciudad entera, del país entero y de quienes lo habitan. El «ello» que debemos amar, que se manifiesta en nosotros a través de nuestra existencia individual, es diferente del yo. El «sí mismo» es nuestra totalidad psíquica, integrada por la conciencia y el océano infinito del alma sobre el que ésta flota: *Mi alma y mi conciencia, he aquí lo que es mi* «sí *mismo», en el que yo estoy incluido como una isla sobre las olas, como una estrella en el cielo*. Así, pues, el sí mismo es infinitamente más vasto que el yo. Amarse a sí mismo debería ser amar a esta totalidad, a través de la cual se amaría a la humanidad entera. Es imposible amar a nadie si uno se odia a sí mismo. Por eso se siente un malestar en presencia de un modelo de virtud que, llegando hasta el suplicio queda rodeado de una atmósfera de martirio. Semejante virtud se parece extrañamente al vicio. Algo originariamente bueno se ha transformado en algo que no lo es ya, en una escapatoria. En nuestros días, cualquier hombre mezquino puede afectar una gran respetabilidad yendo a la iglesia y «amando a su prójimo». Hay en ello un estado falso de raíz, un mundo artificial.

Estos problemas se apoderaron de nuestro joven. Una fuerza creadora residía en él, revelada en su sueño bien compuesto y que debería haberle ayudado a resolver el problema. Él debería ser el héroe que desciende en persona a su mundo subterráneo, a su triste cueva oscura, por amor a la copa de oro que contiene la llave que conduce a la totalidad. Jamás alcanzaremos nuestra totalidad si no asumimos las oscuridades que hay en nosotros pues no hay cuerpo que, en su totalidad, no proyecte una sombra y esto no en virtud de ciertos motivos razonables, sino porque siempre ha sido así y así es el mundo. El hombre, en determinada acepción, no es bueno; a pesar de todo lo que se quiera pretender, no lo es, y más vale, pues, tener conciencia de ello y preguntarse cómo incorporar de forma sensata este aspecto de la naturaleza humana a su todo. Los hechos están siempre presentes, aun cuando haya que interpretarlos

entreviendo su reverso. ¿Cómo es posible, por ejemplo, que un hombre bueno tenga un hijo granuja o una hija abominable? Los padres no saben sino exclamar: «¡Ah, pobres hijos! ¿De dónde les puede venir…?». ¿Cómo se explica que un porcentaje sorprendente de hijos de pastores padezcan una *moral insanity*, una perversión del sentido de los valores? Deriva sencillamente de que sus padres, que se hacen los ignorantes, han sido obligados a una respetabilidad maldita, de la que su naturaleza, sin que se dieran cuenta, está a menudo harta. Si hubieran podido ser ellos mismos, no se habrían visto obligados a proyectar en sus hijos los pecados que creían haber sofocado definitivamente en ellos mismos. Hay en esto una grande y trágica verdad; pues no se puede ser absuelto de pecados que no se han cometido.

Como vemos, este problema es de los más complejos. Raciocinar no sirve de nada; dependemos, en una gran medida, de la gracia del inconsciente, de su buena voluntad para indicarnos las vías que, a través del laberinto de nuestra psique, deben conducirnos a buen puerto. Si nuestro joven hubiera comprendido su sueño, habría sabido que debía interesarse con toda urgencia por su mundo oscuro, oculto y cubierto por su conciencia moral cristiana. ¿Qué hizo, en lugar de esto? Rechazó todo su problematismo en el inconsciente y al personaje del héroe, que habría debido guiarle, le redujo a la condición de un adorno. El resultado de ello es que todo el entusiasmo y todo el impulso heroico necesarios para abordar el problema, que toda la tensión energética, van a ser derrochados en enojos y en oscilaciones circulares, y que el joven será víctima de una psicosis maníaco-depresiva.

Epílogo

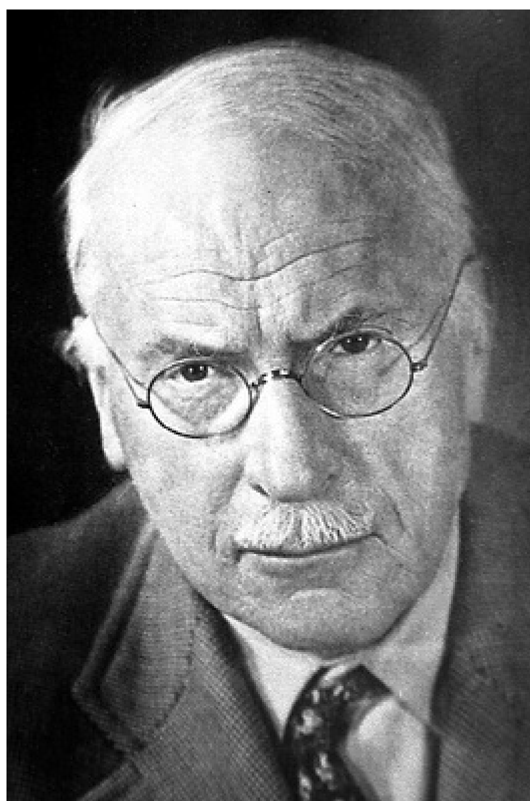
Las nociones fundamentales de mi psicología han quedado expuestas a lo largo de esta obra. El lector no habrá dejado de constatar que esta psicología no se apoya en postulados académicos, sino en la experiencia del hombre, del hombre sano y del hombre enfermo. Tal es el motivo por el que no ha podido encerrarse en el estudio de la conciencia, de sus datos y de sus funciones; debió consagrarse a esta parte de la psique a la que se llama inconsciente. Todo lo que hemos dicho sobre éste, debe ser entendido *cum grano salis*, pues se trata siempre a este propósito de constataciones indirectas, ya que el inconsciente escapa a la observación inmediata; las concepciones que de él nos forjamos no son sino las deducciones lógicas de los efectos que ejerce. Estas deducciones sólo tienen, si se va al fondo de las cosas, un valor de hipótesis; en cuanto a saber si las representaciones de la conciencia están en condiciones de captar y de formular de modo adecuado la naturaleza del inconsciente, es ésta una cuestión que excede al espíritu humano. Mis concepciones sobre el inconsciente han sido elaboradas poco a poco, bien porque me haya esforzado por encontrar el denominador común que acerca en una relación lógica el mayor número posible de hechos observados, bien porque haya intentado prever el desarrollo futuro, probable, de un estado psíquico determinado, bien definido, lo que es también un método para experimentar la exactitud de ciertas hipótesis: como es sabido, numerosos diagnósticos médicos, en el momento en que el médico los formula, apenas si podrían ser motivados y sólo el curso previsto de la enfermedad los confirma.

Estoy convencido de que el estudio científico del alma es la ciencia del futuro. La psicología es la más joven de las ciencias naturales y su desarrollo no ha pasado todavía del estadio de los primeros pasos. No por ello deja de ser la ciencia que nos resulta más indispensable; con una claridad cada vez más meridiana, parece, en efecto, que no son ni el hambre, ni los temblores de tierra, ni los microbios, ni el cáncer, sino sencillamente el mismo hombre lo que constituye el mayor peligro para el hombre. La causa de esto es sencilla: no existe todavía ninguna protección eficaz contra las epidemias psíquicas; ahora bien, estas epidemias son infinitamente más devastadoras que las peores catástrofes de la naturaleza. El máximo peligro que amenaza tanto al individuo como a los pueblos en general es el *peligro psíquico*. Ante él, la razón ha dado pruebas de una impotencia total, explicable por el hecho de que sus argumentos actúan sobre la conciencia, pero sólo sobre la conciencia, sin tener el menor influjo sobre el inconsciente. Por consiguiente, un peligro mayor para el hombre emana de la masa, en el seno de la cual los efectos del inconsciente se acumulan, amordazando, sofocando las instancias razonables de la conciencia. Toda organización de masa constituye un peligro latente, al igual que una concentración de dinamita. Pues de ella se desprenden efectos que nadie ha querido y que nadie es capaz de contener. Por eso es preciso desear ardientemente que la psicología, sus conocimientos y sus conquistas, se difundan a una escala tal que los hombres acaben

por comprender de dónde proceden los máximos peligros que pesan sobre sus cabezas. No es armándose hasta los dientes, cada una por su lado, como las naciones podrán a la larga preservarse de las horribles catástrofes que son las guerras modernas. Las armas almacenadas, reclaman la guerra. ¿No sería preferible, por el contrario, en el futuro, desconfiar y evitar las condiciones —ya descubiertas— en las que el inconsciente rompe los diques del consciente y destituye a éste, haciendo correr al mundo el riesgo de incalculables estragos? Espero que este libro contribuya a aclarar este problema, fundamental para la humanidad.

C. G. Jung

C. G. Jung Küsnacht-Zürich, enero 1944.



CARL GUSTAV JUNG (26 de julio de 1875, Kesswil, cantón de Turgovia, Suiza - 6 de junio de 1961, Küsnacht, cantón de Zürich, Suiza). Fue un médico psiquiatra, psicólogo y ensayista suizo, figura clave en la etapa inicial del psicoanálisis; posteriormente, fundador de la escuela de psicología analítica, también llamada psicología de los complejos y psicología profunda.

Se lo relaciona a menudo con Sigmund Freud, de quien fuera colaborador en sus comienzos. Carl Gustav Jung fue un pionero de la psicología profunda y uno de los estudiosos de esta disciplina más ampliamente leídos en el siglo XX. Su abordaje teórico y clínico enfatizó la conexión funcional entre la estructura de la psique y la de sus productos, es decir, sus manifestaciones culturales. Esto le impulsó a incorporar en su metodología nociones procedentes de la antropología, la alquimia, los sueños, el arte, la mitología, la religión y la filosofía.

Jung no fue el primero en dedicarse al estudio de la actividad onírica. No obstante, sus contribuciones al análisis de los sueños fueron extensivas y altamente influyentes. Escribió una prolífica obra. Aunque durante la mayor parte de su vida centró su trabajo en la formulación de teorías psicológicas y en la práctica clínica, también incursionó en otros campos de las humanidades, desde el estudio comparativo de las religiones, la filosofía y la sociología hasta la crítica del arte y la literatura.

Notas

[1] Conferencia pronunciada en Viena, en 1931, en el «Kultur-bund», y publicada después en *Wirklichkeit der Seele* (Rascher, Zürich, 1934) con el título *Problema fundamental de la psicología contemporánea*. <<

[2] Aparecido en *Wirklichkeit der Seele* (Rascher, Zürich, 1934) con el título *La psicología y nuestro tiempo*. <<

[3] Según el cálculo del año platónico, que está regido por la precesión de los equinoccios. <<

[4] Citado de la versión castellana de José María Valverde. Vergara, Barcelona, 1963.
<<

[5] Primera conferencia de una serie pronunciada en Basilea, en la Société de Psychologle, en 1934, reunidas luego con el titulo de *Introduction a la psychologie analytique*. El texto está tomado de las notas taquigráficas de un oyente, notas que fueron revisadas luego por el propio Jung; el doctor Roland Cahen, que cuidó su primera edición, hizo de él una adaptación, con algunas modificaciones de detalle y varias «amplificaciones», con objeto de dar a la forma «oral» de las conferencias un tono y un aire más propios para la impresión, aunque sin quitarle su viveza y su espontaneidad. Las frases interpoladas por el doctor Cañen van entre corchetes. Asimismo en el texto se Incluyen algunas interpolaciones complementarlas de las conferencias que Jung pronunció en Londres, en el Institute of Medical Psychology, en 1935. <<

[6] «I’ve got a hunch» («Yo tengo una impresión, una idea»): locución empleada en el *slang* americano para designar la intuición, término que falta en su vocabulario. <<

[7] Segunda conferencia. <<

[8] *Introducción a la psicología analítica* (segunda parte). (Véase para la primera parte, pág. 85). <<

[9] Todos los elementos psicológicos que tienen una tensión elevada son difíciles de manejar. Si algo, por ejemplo, es muy Importante para mí, en el momento de ir a hacerlo comienzo por vacilar; probablemente han observado ustedes que cuando me plantean cuestiones delicadas no puedo responderles inmediatamente porque, siendo el tema importante, «tengo un tiempo largo de reacción»; mi memoria no me proporciona inmediatamente los materiales necesarios. Se trata de perturbaciones provocadas por complejos, que no son forzosamente personales, al constituir la cuestión planteada un asunto importante por sí mismo. Ahora bien, todo lo que tiene una tonalidad de sentimiento acusada es difícil de manejar, pues está en relación con reacciones psicológicas, con los latidos del corazón, el tono de los vasos, el estado intestinal, la respiración, la inervación de la piel, etc. Todo elemento que tiene una tensión elevada constituye, en cierto modo, bloque con el cuerpo, está como localizado en él, hunde sus raíces en él, lo que le hace pesado, le confiere inercia y le sustrae a la movilidad de los hechos puramente espirituales. En cambio, un elemento que tiene poca tensión y poco valor emocional puede ser fácilmente desplazado, barrido, pues está como desprovisto de raíces y privado de adherencias con la persona en cuestión. <<

[10] En este fenómeno se basan los *interrogatorios judiciales cruzados*, durante los cuales se esfuerzan por confundir a los Individuos sospechosos, olvidando éstos, como en nuestra experiencia, los puntos en los que han mentido, la naturaleza de su fabulación. Los lectores que estén versados en este dominio no dejarán de encontrar este parecido en la práctica judicial y de las constataciones psicológicas poderosamente evocador. <<

[11] Las palabras alemanas *kondolieren* (dar el pésame) y *gratulieren* (felicitar) se prestan al lapsus por su semejanza fonética. <<

[12] 6 Tercera conferencia. <<

[13] fürst, en *Estudios sobre las asociaciones*, de C. G. Jung, Barth, Leipzig, 1906 (*N. del T.*). <<

[14] Cuarta conferencia. <<

[15] Podríamos hacer observaciones análogas a propósito de las visiones y de las alucinaciones de los alienados. Añadamos que esta personificación de los complejos no es necesariamente patológica; es corriente en nuestros sueños. Adiestrándose, nuestros complejos pueden hacerse visibles y audibles en estado de vigilia; el objeto de cierta disciplina del yoga es dividir la conciencia en sus componentes y hacer de cada una una personalidad distinta. Nuestro inconsciente tiene también sus figuras típicas y personificadas, como, por ejemplo, el *anima* y el *animus*. (Véase a este respecto: C. G. jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, prefacio y adaptación del doctor Roland Cahen, Galllmard, París, 1963). <<

[16] Lección inaugural pronunciada en la Escuela Politécnica Federal el 5 de mayo de 1934 con el título de *Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos*. <<

[17] Publicado en *Energetík der Seele*, Rascher, Zürich, 1928, con el titulo de *La psicología del sueño, consideraciones generales*. <<

[18] Véase, en particular, los trabajos de Frobenius. <<

[19] Véase *Metamorfosis del alma y sus símbolos*. <<

[20] Véase ilustraciones en C. G. Jung, *La curación psicológica* <<

[21] *Über die Psychologie der Dementia praecox* (Marhold, Halle, 1907). <<

[22] «Automatismo téléologique antisuicide», *Archives de Psychologie*, t. VII, Ginebra, 1908, pág. 113. <<

[23] Véase maeder, «Sur le mouvement psycho-analytique», *L'Année psychologique*, t. XVIII, París. <<

[24] *Des Indes à la planète Mars*, Editions Atar, Ginebra, 1900, e *ídem*: «Nouvelles observatlons sur un cas de somnambullsme avec glossolalie», *Archives de Psychologie*, t. I, 1901. <<

[25] Véanse los trabajos de silberer sobre «La Formation des symboles», *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, volúmenes III y IV, Franz Deuticke, Leipzig y Viena, 1912. <<

[26] *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, obra citada, volumen V, 1913, pág. 675. <<

[27] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Alcan. París, 1912. <<

[28] Conferencia pronunciada en el Congreso de la Sociedad Médica de Psicoterapia en Dresden en 1931, publicada luego en *Wirklichkeit der Seele*. (Rascher, Zürich, 1934), con el titulo de *La utilización práctica del análisis onírico*. <<

[29] Véase, en particular, más adelante, pág. 361. <<

[30] *Introducción a la psicología analítica* (tercera parte). <<

[31] V. Hugo, *Océano nox*. <<

[32] El psicoterapeuta, en la práctica, debe esforzarse menos por extraer en un caso dado nuevos testimonios en favor de los complejos —que en cada uno están a título diverso— que por tratar de saber lo que el Inconsciente de su sujeto hace con los complejos que hay en él y lo que se prepara con ellos. <<

[33] La Idea de que el sueño disimula algo es una idea antropomórfica. <<

[34] Este episodio constituye un hecho notable en la historia suiza. Se produjo en las condiciones siguientes: estos mil quinientos hombres constituían la vanguardia de las tropas suizas, que habían recibido la orden estricta de no atacar, sino de esperar a que el grueso de las fuerzas se les uniera. No obstante, las órdenes recibidas fueron transgredidas, y apenas descubierto el enemigo, la vanguardia se lanzó contra él; contuvo su avance mediante este sacrificio, pero fue exterminada hasta el último hombre. Nos encontramos aquí con la idea del lanzarse hacia adelante, que lleva a consecuencias fatales, idea ya expresada en el segundo sueño, en el que el frenesí del maquinista que conducía el tren determina el descarrilamiento. <<

[35] Cuando un ser se cree demasiado bueno para lo que le rodea, a lo que Juzga demasiado Inferior, se trata casi siempre de una inferioridad que el sujeto lleva en sí y que proyecta sobre su mundo exterior. Se podría decir, por otra parte, que es una fanfarronada el presumir ante una persona poco culta de ese eventual nombramiento en la Universidad de Leipzig. <<

[36] Es como si el sujeto del sueño me dijera: «El sueño no es más que un fresco en un muro, algo sin importancia, y no le concederé más atención». <<

[37] El sujeto interpreta la situación según la doctrina freudiana, como un deseo incestuoso; el monstruo sería su madre, el ángulo representarla las piernas entre las que está situado, al acabar de nacer o al aspirar a volver a su estadio prenatal. <<

[38] Sin duda conocen ustedes la novela de Paul Bourget *L’étape*, cuyo tema es que el individuo se mantiene siempre apegado a su origen modesto, lo que impone límites bastante estrechos a sus posibilidades de ascensión social. <<

[39] Véase anteriormente, en la pág. 172. <<

[40] Quinta conferencia. <<

[41] Sexta conferencia. <<

[42] Ciertas lenguas primitivas utilizan no sólo los artículos «el», «la», «los», «las», sino que expresan además si un objeto es viviente o inerte. El primitivo no puede dejar de decir si un objeto está muerto o vivo, al igual que nosotros no, podemos omitir el género. En Australia central —fenómeno del mismo orden— tribus muy primitivas viven en la Intima convicción de que lo que pertenece a un ser no puede, por una imposibilidad innata, pertenecer a otro. Por eso, entre ellos el robo es algo desconocido y carecen de codicia respecto a los países extranjeros: su conquista sería poco recomendable, pues las tierras lejanas mantienen encerradas a las almas extranjeras; si, por ventura, un jefe condujera a ellas a su tribu, las mujeres traerían al mundo falsos niños, herederos de falsos antepasados. Así, pues, con toda evidencia seria peligroso para estas tribus habitar en un país que no fuera el suyo, por lo que se abstienen de toda conquista. <<